دراسات أندلسية

شبوب

٦٦ د



صفر 1418 عـدد 18 جـوان 1997

مجلّة دراسات أندلسيّة

مجلّة علميّة مختصّة مُحكّمَة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

مؤسّسها ومديرها

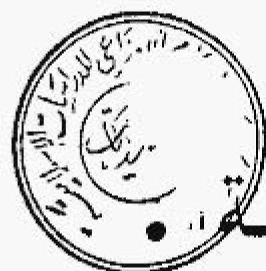
جمعة شيخة

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوالة بريديّة في الحساب الجاري 94-543 تونس، أو بواسطة حوالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التّحويل البنكي على حساب المشترك).

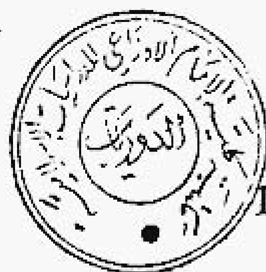
توجّه المراسلات باسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : د. جمعة شيخة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس - باب منارة - الجمهورية التونسيّة - تليفون : 227.616.



مجلّــة

دراســات أندلسيّــة



العدد الثامن عشر

صفر 1418 /جوان 1997



طبع بمطبعة المغاربيّة للطّباعة والنّشر والإشهار

(1500 نسخة)

تونس

الفهــــرس

*****

تصدير

هل هذه نرجسيّة؟

لقد كان لنا شرف حضور مجلس اجتمع فيه ثلّة من رجالات السّياسة والثقافة والصّحافة في نطاق إعداد ندوة علميّة بمناسبة تونس عاصمة ثقافيّة. وجاء دوري في الكلام فأدليت بدلوي في حديث ممتع حول تلاقح الثقافات ومساهمة العرب فيها ماضيا وحاضرا ومستقبلا. فقلت -وأنا الكلاسيكي من أعلى رأسي إلى أخمص قدميّ - :

«ليست الحضارة التي نعيشها اليوم بمختلف مظاهر تطبيقاتها المادّية أمريكيّة، وليست فرنسيّة أو أنقليزيّة، كما أنها ليست ألمانيّة أو يابانيّة، إنّما هي حضارة بشريّة ساهمت فيها الأمم : قديمها وحديثها، صغيرها وكبيرها منذ اكتشاف الحرف للكتابة ومنذ اختراع الورق للتّسجيل، ومنذ استنباط الصفر في الحساب، ومنذ وضع العجلة في التنقّل، ومنذ صنع الآلة في الطباعة.

إنّ البناء الحضاري صرح يشيّد باستمرار عبر العصور، ولكلّ أمّة راقية عبر التاريخ دورها في وضع لبنة جديدة فيه، فَعَلاَ وارتفع حتّى وصل إلى ما هو عليه الآن من الاكتمال، يجعلنا ونحن في أواخر القرن العشرين نتخيّل بانبهار وإعجاب كيف سيكون في القرون القريبة المقبلة ؟

وكان للمسلمين بمختلف أجناسهم ولغاتهم دورهم في بناء هذا الصّرح الحضاري للبشرية. ولم ينطلقوا في مساهمتهم من الصّفر، بل قاموا بترجمة تراث من سبقهم من الأمم الرّاقية ثم انكبّوا في مرحلة أولى على دراسة هذا التّراث بروح نقديّة نزيهة. وفي مرحلة ثانية على تنقيته من الشّوائب ومواصلة البناء الحضاري بمنهج علميّ تجريبيّ وموضوعيّ.

وقد رأى بعض الحاقدين المنتقدين أنّ دور المسلمين تمثّل في نقل علوم الأوائل، وخاصة اليونانيّين منهم، نقلا لا يخلو من تشويه لها وتحريف. ورآه غيرهم ممّن جنحوا إلى شيء من الموضوعية يتمثّل في أنّهم كانوا خير وسيط نزيه لنقل تلك العلوم. ويرى قسم ثالث أنّ المسلمين قاموا فعلا بدور الوسيط، ولكن كانت لهم إضافات لا تخلو من خلق وإبداع في ميادين من المعرفة شتّى. لكن هذه الإضافات مهما كانت قيمتها - إذا قورنت بما نراه يوميًا من الاكتشافات العلمية المتتالية - لم تعد لتجلب انتباهنا وبالتّالي لم

نعد نعيرها ما تستحقّ من التّقدير والإعجاب- وإن كانت في حدّ ذاتها جديرة بذلك، إذا وضعت في إطارها التاريخي والزّمني.

وفي نظرنا إذا كان للغرب في دور المسلمين آراء تباينت وتراوحت ما بين مادح ممجّد، ومنتقد متهجّم، فإنّ هناك حقيقة لا يمكن مهما اختلفت هذه الآراء إنكارها أو التغافل عنها. وهذه الحقيقة لا تنقصُ قيمتها بما يُستجدّ من مخترعات، وإنّما على العكس من ذلك تزداد ثباتا وتألقا كُلّما ازدادت الإنسانيّة تقدّما ورقيًا. وما تلك الحقيقة سوى منهجية البحث العلمي. لقد ضبط العلماء المسلمون منهجيّة البحث العلمي المنهجي والتجريبي في مقدّمات كتبهم غالبا، وفي بعض الأحيان في خواتمها أو في صلبها، وبذلك مكّن العلماء المسلمون أوروبا من الوسيلة النّاجعة والأداة القيّمة بضبط منهجيّة قوامها العقل الجامح بطموحه والضمير الكابح بإنسانيّته»

وجاء الرّد على كلمتي من بعضهم عنيفا قويًا، هازئا ساخرا : يكفينا من هذه النّرجسيّة التي أكل الدّهر عليها وشرب.

فقلت : «إذا كانت هذه نرجسيّة مقيتة، لماذا أصبح الإسبان في النّصف الثاني من القرن العشرين يعتزّون بالثّمانية قرون للفترة العربيّة بجزيرتهم، ويعتبرونها جزءا من تاريخهم، وجزءا من مساهمة مواطنيهم في الحضارة الإنسانيّة؟ إنّهم يحقّقون تراث هذه الفترة حسب أقوم المناهج العلمية في التحقيق. ويعقدون النّدوات العلميّة المتنوّعة لمزيد دراسة هذا التّراث والتعمق في فهمه وإبراز خصائصه حتّى نستفيد منه اليوم كما استُفيد منه بالأمس. وهم يقيمون النّصب التذكارية لشخصيات أندلسية: سياسية وعلميّة في أهم المراكز بمدنهم الكبيرة والصّغيرة. وهم يسمّون الأنهج بأسماء لأدباء وفلاسفة عاشوا خلال تلك الفترة، ووصل الأمر ببعض الجمعيّات الثقافية الإسبانية إلى المطالبة بإصدار طوابع بريديّة تحمل صور كبار الشعراء والكتاب من أهل الأندلس. هل هذه نرجسيّة ؟

إن التغنّي بتراثنا عامّة وبالفردوس المفقود خاصّة يصبح فعلا نرجسية مرضيّة، إذا كانت الغاية منه هو إذكاء روح التعصّب المقيت والاستعلاء البغيض.أما إذا كان التغنّي بالأندلس وبحضارة العرب غايته إبراز ما في تراثهم من قيم الحبّ والجمال والتّسامح. فما أحلاها من نرجسيّة ! تصدر من الذّات لتعانق الآخر من أجل هدف نبيل: هو الاعتراف لمن مضى بما بذله من جهد، ثم توظيف هذا الجهد لخدمة القيم الإنسانيّة الخالدة، والتّقدم العلمي المثمر».

د. جمعة شيخة
مدير المجلّة

في التعامل مع "التوابع و الزوابع" لابن شهيد وتعدد روافدها (*)

بقلم : سليم ريدان

كلّية الآداب - منّوبة - تونس

من المألوف لدى أدباء الأندلس إعلان معرضتهم للمؤلفات المشرقية . وابن شهيد في رسالة "التوابع والزوابع" قد كشف عن هذا المقصد في لقاءاته مع أدباء المشرق فعين القصائد النماذج التي احتذى حذوها في شعره وصرح باحتذائه أسلوب الجاحظ في المماثلة وعارض الهمذاني في وصف الماء بينما لم تبد منه أية إشارة إلى نص مشرقي يكون أصلا للتوابع في كليتها ، فبقيت علاقة الرسالة بالأدب المشرقي مجهولة . بيد أن موضوعها يتناول هذه العلاقة في مستوى الإبداع الفني. وبدت الرسالة كأنما قدت على غير مثال . وهو ما طرح مشكلة البحث عن الأصل المشرقي الذي تولدت عنه والجنس الأدبي الذي تنتمي إليه . فمم تولدت هذه الرسالة ؟ وفي أي جنس يمكن تصنيفها ؟

لقد بدا تعامل القدماء معها غريبا . فابن حزم الظاهري وهو صديق ابن شهيد قد

---

* هذا جزء من فصل حول ابن شهيد كنا شرعنا في إعداده منذ سنوات ضمن بحثنا في إطار شهادة دكتورا الدولة ولم يفتأ الأستاذ المشرف محمود طرشونة يدعونا إلى تحريره لكننا تريثنا في إنجازه ولم نحرره لما بدا لنا في "التوابع" من أن صاحبها كان ينظر إلى نصوص سابقة له كشفنا بعضها فتوقعنا وجودنصوص أخرى ما زالت مجهولة . وما أن انتهينا من تحرير الأطروحة وقدمناها للمناقشة حتى كشف البحث عن بعض هذه النصوص وهو "ظلامة أبي تمام" للخالدي الأصغر . فتكون لنا بظهوره ما يمكن أن يعتبر أهم قادح لتولد مشروع "التوابع والزوابع" أو على الأقل ما يخرج بالبحث من اعتبار " التوابع" لا سابق لها من نوعها .

سكت عنها في رده على ابن الربيب القيرواني(ت 420) رغم أنه ذكر ابن شهيد في رده واعتبره من البلغاء،[1] كما سكت أيضا عن "طوق الحمامة" وكلاهما قد ألف قبل تأليف الرد [2]

فهذا السكوت ليس مجانيا ولا هو من قبيل السهو. فابن حزم كان يبحث عن المؤلفات الأندلسية المتميزة ليواجه ادّعاءات ابن الربيب واستخفافه بأدباء الأندلس. ورسالة "التوابع " يمكن أن تدخل في النوع الأول من أنواع التأليف السبعة التي ذكرها ابن حزم [3] في رده وهو النوع المبتكر، سيما وأنه قد أخضع التأليف بالأندلس إلى هذه الأنواع ولم يذكر شيئا للأندلسيين من هذا النوع الأول . فهذا السكوت ربما كان ناتجا عن موقف نقدي إزاء :"التوابع" و "الطوق" معًا.

وقد ذكرها من القدماء الحميدي وابن بسام. والأول تلميذ ابن حزم . وقد ألف كتاب "الجذوة" بالمشرق ونزع فيه إلى المفاخرة بفضائل الأندلس وأشار إلى "التوابع" . لكنه لم ينوه بها. وذكر لها عنوانا ثانيا يلفت الانتباه وهو "شجرة الفكاهة" .[4] فحرص الحميدي على ذكر هذا العنوان ربما دل على تصنيفه لها ضمن نوع من الأدب هو في نظره أقرب إلى الهزل منه إلى الجد. وهو ما لعله يفسر عدم إشادته بها وسكوت ابن حزم عنها.

فالرسالة ضاربة في فن السرد الخيالي الخارق للمألوف والواقع . والعقلية التي فطرت على صحيح الحديث وأسانيده ومحكم التنزيل وآياته البينات تستخف بخوارق الخيال . فهذا الفن السردي ليس مما يفاخر به فيما يبدو . والهمذاني في مناظرته للخوارزمي لم يذكر مقاماته. فربما كان ذلك أيضا لنفس السبب رغم أن المقامات لم تجنح إلى نفس الخيال الذي في "التوابع".

أما ابن بسام فهو من القدماء الوحيد الذي أبدى بها اعتناء خاصا وعن طريقه وصلتنا مختصرة . وقد ألف كتاب "الذخيرة" ومؤلفات المعري في الأدب السردي كانت قد وصلت بعد إلى الأندلس واشتهر أمرها ومنها رسالة "الصاهل والشاحج" و "رسالة الغفران" [5] وهو ما يبعث على الاحتمال بأن ابن بسام قد اطلع عليها.

1- انظر المقري نفح الطيب III ص 178.

2- ألفت "التوابع" حوالي 414 و 415 وألفت "طوق الحمامة" سنة 418 وألف الرد بعد سنة 420.

3- هذه الأقسام "هي إما شيء لم يسبق إليه يخترعه أو شيء ناقص يتممه أو شيء مستغلق يشرحه أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه أو شيء متفرق يجمعه أو شيء مختلط يرتبه أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه "انظر نفح IIIص 176 وقد ذكر ابن خلدون هذه الأقسام عن أرسطو .انظر المقدمة بيروت 1967 ص 1026 - 1028 .

4- انظر الحميدي جذوة المقتبس IIص 597 ترجمة أبي بكر بن حزم رقم 887.

5- انظر ابن عبد الغفور الكلاعي (ت 521) إحكام صنعة الكلام ط بيروت 1966 - ص 231.

فإذا صح هذا الاحتمال كان ذلك من دواعي اهتمامه برسالة "التوابع" إذ يكون قد وجد لها لدى المشارقة نظيرا ويكون شأن ابن بسام معها شأن الأندلسيين مع الموشح أنكروه على أنفسهم حتى شهد له المشارقة . لكن الغريب أن ابن بسام لم يقارنها "بالغفران" ولا بغيرها من رسائل المعري الخيالية.

ونلاحظ عكس هذا التعامل مع "التوابع" عند ابن عبد الغفور الكلاعي في كتاب "الإحكام" . فقد ذكر ابن شهيد ولم يذكرها واطلع على جل الأشكال السردية عند المعري ومنها "الغفران" ولكنه لم يقابلها "بالتوابع" رغم حرصه في كامل الكتاب على مقابلة الآثار الأندلسية بالآثار المشرقية . وابن شهيد في "التوابع" كان حريصا على مقابلة الأساليب الشعرية والنثرية لدى المشارقة بما يضاهيها من مبتكراته ومعارضاته. وابن عبد الغفور في "الإحكام" كان حريصا أيضا على مقابلة الأسلوب بالأسلوب مما يبعث على التساؤل عن سر سكوت ابن عبد الغفور عن "التوابع" . على أن ابن عبد الغفور لم ينوه "بالغفران " أيضا . ألا يدل هذا التعامل مع "التوابع" و"الغفران" على أن هذا النوع من الأدب ليس مما يعتد به في نظره ؟

هذا شأن القدامى من الأندلسيين مع هذه الرسالة . أما المشارقة فلا ذكر لها عندهم سوى أن الثعالبي قد أورد في ترجمته لابن شهيد بعض نصوص شعرية ونثرية[6] منها ما طابقت روايته رواية "التوابع" ومنها ما اختلفت عنها [6م] ولم يذكر مصدره فيها. والكثير من هذه النصوص ألفها ابن شهيد قبل تأليف "التوابع"[7]. لكنه أقحمها فيها. وكل هذا لا يسمح بالقطع بأن الثعالبي كان ينقل عنها. ويصبح انتقال هذه الرسالة إلى المشرق مجرد احتمال[8]..

وإذا صح أن الثعالبي كان ينقل عن "التوابع" فيما أورده في "اليتيمة" من نصوص لابن شهيد دل ذلك على أنه قد تعامل معها باعتبارها مدونة من الشعر والنثر لا باعتبارها أثرا إبداعيا متحد البنية قوامه السرد والخيال .

6- انظر يتيمة الدهر IIص 35 - 49 .

6م- نلاحظ أن ما وصلنا من "التوابع" كان من اختيار ابن بسام فلعل مرد هذا الاختلاف تصرف كل من الثعالبي وابن بسام في النص الأصلي " للتوابع".

7- انظر بطرس البستاني : رسالة التوابع والزوابع ص 68 - 69 .

8- استنتج أحمد هيكل مما أورده الثعالبي في "اليتيمة" من نصوص لابن شهيد أن "التوابع" قد انتقلت إلى المشرق- انظر الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة ط 10 . القاهرة 1986 ص 384.

وربما اندرج ذلك ضمن نظرة تستخف بهذا الفن الجديد الذي بدأت تظهر بعض نماذجه مشرقا ومغربا في أواخر القرن الرابع للهجرة وأوائل الخامس. والثعالبي سكت أيضا عن مقامات الهمذاني تماما في النسخة الأولى من "اليتيمة" [9] واقتصر على التنويه بها في النسخة الثانية المنقحة ولم يذكر منها ولو نموذجا واحدا . ويقول أبو حيان التوحيدي في شأن هذا النوع من القصص الخيالي " هو ما وضع فيه الباطل وخلط بالمحال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق مثل "هزار أفسان" وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات"[10].

لا داعي إذن للتعجب من الأندلسيين في تعاملهم مع "التوابع"[11] فقد كانوا ينظرون إلى أدبهم بمقاييس مشرقية وهو ما يبدو من رسالة ابن حزم نفسه في الرد على ابن الربيب . فما ذكره من مؤلفات أندلسية كان له نظيره المشرقي يقاس به. وما يفاخر به من التأليف إنما هو ما كان من مجال الجد لا من مجال الهزل. على أن مقاييس النقد تتغير من عصر إلى عصر . فإذا أمكن لهذا الفن القصصي الجديد أن يتطور بالمشرق وتتعدد نماذجه لدى أبي العلاء المعري خاصة فربما كان ذلك سببا في اعتناء ابن بسام "بالتوابع" أوائل القرن السادس . ولكن هذا الاعتناء لم يحمله على أن يبحث لها عن نظائر مشرقية .فهل كان ذلك جهلا منه بهذه الأصول والنظائر أم هو مجرد إهمال لها وسكوت عنها تقصدا ؟.

هذه أسئلة يعسر الجواب عنها بصفة قطعية. لكن المهم أن تعامل القدماء مع "التوابع" ونظائرها يبدو على جانب من الانسجام . فماذا كان شأن المحدثين معها ؟.

لقد مر اشتغالهم بها بطورين : طور التاريخ والتأصيل وطور التحليل. ففي الطور الأول اعتنوا بإرجاعها إلى أصل مشرقي وذهب بهم الظن في أول الأمر إلى اعتبار "رسالة الغفران" أصلا لها حتى أسقط البحث العلمي هذا الافتراض . وقد أثار هذا الموضوع جدلا كثيرا وكان آخر من بت في القضية بطرس البستاني [12]. فبحثوا لها عن أصل آخر وهو مقامات

9- انظر الكلاعي إحكام صنعة الكلام ص 119.

10- التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة I ص 23 وانظر فرج بن رمضان : محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم. حوليات الجامعة التونسية عدد 32 1991 ص 241.

11- انظر الشاذلي بويحي : ابن شهيد الأندلسي : شعره ونثره : رسالة التوابع والزوابع. تونس 1992 ص 203 حيث يقول : " والعجب في هذا من أهل الأندلس خاصة كيف لم ينوهوا بسبق ابن شهيد الاندلسي إلى هذا النوع من التأليف والتقدم فيه على المعري لا سيما وقد باهى أدباؤهم من أمثال ابن حزم وابن بسام والشقندي وابن سعيد وغيرهم عبر العصور بأقل من هذه "الفضيلة" في تعداد مفاخر أهل الجزيرة".

12- انظر رسالة التوابع والزوابع تحقيق بطرس البستاني ص 70.

الهمذاني وذلك اعتمادا على اشتراك "التوابع" والمقامة الإبليسية في توظيف الجن، وعلى حضور فقرة في وصف الماء من المقامة المضيرية في "التوابع" وعلى ما بدا لهم من شبه بين وصف الحلوى في "التوابع" ووصف بعض المأكولات في المقامة البغدادية [13]. ولكن جميع هذه القرائن ليست أدلة قطعية على اطلاع ابن شهيد على المقامات. ومهما يكن من أمر فهي لا تدل أيضا على أن ابن شهيد قد عارض المقامات "بالتوابع" . وحتى لو صح اطلاعه عليها فهو لم يعارضها لأن الفوارق بين "المقامات" و "التوابع" كثيرة.

فالمقامات تقوم على الكدية ولا كدية في "التوابع" . والمقامات يجري السرد فيها على أركان خمسة[14] لا وجود لها في "التوابع". وحضور الجن لم يرد إلا في المقامة الإبليسية ولم تتفرد به هذه المقامة دون سائر الأشكال الأدبية الأخرى كالخبر والشعر مثلا. ولم يوظفه الهمذاني في هذه المقامة توظيفا مخصوصا متميزا يدعو ابن شهيد إلى الاحتذاء حذوه. وليس بين المقامات و "التوابع" ما يشتركان فيه سوى فن السرد مع اختلاف جوهري بينهما فيه وهو أن السرد في "التوابع" ورد في سياق الاستدلال ضمن رسالة. وهو في المقامات مكتفى به مقصود لذاته . و "التوابع" توظف عالم الغريب والعجيب ولا وجود له في المقامات إلا في واحدة هي الإبليسية. ولم يتجاوز الهمذاني في التوظيف ما كان مألوفا في أخبار الشعراء. فمقامات الهمذاني لا يمكن أن تعتبر أصلا "للتوابع" . ولكن هذا لا ينفي أن يكون ابن شهيد متأثرا إلى حد بعيد بأساليب النثر لدى الهمذاني خاصة وغيره من أدباء النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة.

ومن الباحثين من يرى "للتوابع" علاقة بقصة الإسراء والمعراج[15]. لا نرى أن ابن شهيد يستلهمها لأنه مسلم يعتقد في واقعيتها بيد أنه ينسج خيالا تحت عنوان "شجرة الفكاهة"

13- انظر مصطفى الشكعة الأدب الأندلسي موضوعات وفنونه ط 4 بيروت 1979 ص 680 - 681 . شوقي ضيف المقامة. مصر 1987 ص 30 - 31 .

14- انظر م. طرشونة Les marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols. Publications de l'Université de Tunis 1982 P : 289.

15- من القائلين بإمكانية علاقة "التوابع" بقصة الإسراء والمعراج الأستاذ الشاذلي بويحي. انظر كتابه : "ابن شهيد الأندلسي :حياته شعره ونثره : رسالة التوابع والزوابع تونس 1992 ص 210. وممن يخالفه هذا الرأي الأستاذ توفيق بكار انظر المقابلة والمماثلة في "التوابع والزوابع" لابن شهيد . دراسات أندلسية عدد 13. 1995 ص 11.

ورحلة ابن شهيد تمت في الأرض ولم ترتق إلى السماء . وقصة الإسراء والمعراج قوامها هذا الارتقاء، وهو حركة من عالم الأرض إلى عالم السماء، لم يراودها فن القص إلا في بعض شطحات الصوفية.

تدل كل هذه الافتراضات المختلفة على ثراء الطاقة الإبداعية في "التوابع" وتنوع مصادرها. فهي تأخذ من كل شيء بطرف وتغري بعديد الاحتمالات لكنها تضن بمكنونها حتى على أهله. إنها مولود جديد يتفرد بذاته ولكنه لم يخلق من عدم فلا بد له من أصول يشترك معها في بعض صفاته.

أما الطور الثاني من تعامل الدارسين المحدثين مع "التوابع" فهو طور البحث التحليلي، وقد بدأ متأخرا زمنيا. ومرد تأخره فيما يبدو أن نص "التوابع" قد وصلنا منقوصا مبتور البداية منعدم النهاية سقطت بعض فصوله، مما لعله دعا الباحثين إلى التريث عسى أن يظهر نصها كاملا. وحيث بخل التاريخ بهذا النص الكامل اكتفى الباحثون بما لديهم واختلف تعاملهم مع النص الموجود..

وتعتبر دراسة الأستاذ عبد العزيز شبيل [16] أول محاولة تحليلية في دراسة "التوابع" توخى فيها المنهج البنيوي فكان هذا البحث لبنة أولى في استنطاق هذا النص الأدبي كشفت عن كثير من قنباته وإن بدت للأستاذ توفيق بكار غير كافية . لكن ما يمكن أن يؤخذ على هذا البحث بقطع النظر عن نتائجه أن الأستاذ شبيل اقتصر من الرسالة على الخطاب القصصي السردي وأهمل الخطاب الترسلي تماما، فزاد ذلك في نقصان النص المدروس بيد أن المنهج البنيوي يقتضي اعتماد النص في كامل بنيته. فهذا البحث رغم أنه كان مبادرة جريئة ينطلق من مفارقة عجيبة وهي أن يسلط المنهج البنيوي على نص مبتور. فكأن قدر هذا النص مع الباحثين والنقاد أن يمارس عليه النقد منقوصا. ولعمري لعل ذلك لخرقه المألوف واستعصائه على المناهج. على أن الباحث يمكنه اختيار ما يبحث فيه على شرط أن يبرر اختياره وأن يستقيم له ذلك. فالخطاب الترسلي قد استهلت به الرسالة وظل مبثوثا في كامل نصها يتخلل حتى الخطاب القصصي. وإسقاط ما كان منه في أول الرسالة كان يسيرا أما ما يتخللها فيعسر إسقاطه ولا ينبغي السكوت عنه لأنه يطرح قضية جنس "التوابع".

وثاني من اعتنى "بالتوابع" الأستاذ توفيق بكار فيما نشر له بمجلة دراسات أندلسية تحت عنوان : جدلية المماثلة والمقابلة في رسالة "التوابع والزوابع" لابن شهيد [17] . وقد توخى

16 - انظر عبد العزيز شبيل : البنية القصصية في رسالة "التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي. حوليات الجامعة التونسية عدد 29 - 1988 ص 145.

17 - دراسات أندلسية عدد 3 . 1989 ص 17 - 81 وعدد 13 1995 ص 5 - 19 .

الأستاذ بكار المنهج الإنشائي في دراسة القصص، وطرح مشكل نقص النص، وحاول تجاوزه باعتبار أن "فصوله الأربعة على ما فيها من الثغرات قد اطردت لحسن اختيارها في نسق من المعقولية ما يجعل التحليل جائزا" [18] ونبه الأستاذ بكار كذلك إلى ازدواجية الخطاب في الرسالة : ترسلي وسردي. وتوقف عند الخطاب الترسلي . في بداية بحثه لكنه واصل تحليله للقسم القصصي في الرسالة كما لو أنّه مستقل عن القسم الترسلي. ويبدو لنا أن "التوابع" رسالة تجمع بين الخطاب الترسلي يصلها بالواقع التاريخي والخطاب السردي يوغل بها في الخيال . وهما في مختلف فصول الرسالة يتداخلان ويتعاضدان في إنشاء نصها مزاوجة بين فن الترسل وفن القص هي قوام "التوابع". وبها حقق ابن شهيد فنيا لقاء الإنس بالجن واتصال الواقع بالخيال على مدى كامل فصول الرسالة..

ومما يتفق فيه الأستاذان تحليل الرسالة دون التساؤل عما فيها من أصداء نصوص سابقة لها رغم أن القاعدة قد اطردت في أن النص يتولد من النص وأن "الكلام من الكلام وإن خفيت طرقه وبعدت مناسبه" [19] وكأنما سلم الأستاذان بأن هذه الرسالة قد تفرد ابن شهيد بإنشائها على غير مثال.

ولسنا نقصد بالنصوص السابقة كل ما يؤلف ثقافة المثقف ويكون أليافها الظاهرة والخفية ذاك الذي يبقى بعد النسيان ويظهر في النص المبدع (المشتق) أصداء لا يكاد يهيمن عليه بعضها دون بعض وإنما نقصد منها ما كانت له علاقة واضحة بتكون النص المشتق بنية وأسلوبا ومعنى لفرط ما هيمنت عليه من عناصر النص السابق سواء عن طريق التوارد اللفظي أو عن طريق المقابلة و"العكس" أو "النظر" مما يدل على اختيار واع ومجاراة مقصودة. فيقوم النص السابق حينئذ مقام القادح يدعو المبدع إلى الاحتذاء حذوه والنسج على منواله ويأبى الإبداع إلا المغايرة والتفرد والتلبس بالتجربة الفنية الجديدة في علاقتها بتجربة المبدع مع محيطه الحضاري. وهذا شأن المعارضة في معناها الفني الدقيق.

هذا ما نقصده بالنص السابق أو الأصلي بالنسبة إلى نص مشتق . وتحديد العلاقة بينهما ضرورية لأنها تساعد على تحديد الجنس الذي ينتميان إليه أو تحديد الجنس الجديد الذي يؤسسه النص المشتق إذا بلغ الإبداع فيه درجة التأسيس لجنس مبتكر.

18- دراسات أندلسية عدد 13 1195 ص 5 .

19- ابن رشيق قراضة الذهب تحقيق الأستاذ الشاذلي بويحي تونس 1972 ص 150.

ولقد بدت "التوابع" في بحث الأستاذين متفردة بذاتها منعزلة كواحة في صحراء. كأنما أنشأها صاحبها من عدم، وكأن لبس لها في بنيتها الشاملة وفي المنحى الذي وجّته شبيه ولا أصل. لكننا في تعاملنا معها تبينا لها علاقة حميمة ببعض النصوص السابقة لها مما كان معروفا متداولا لدى الباحثين أو مما لم يكن معروفا ووقع كشفه أخيرا . فالنوع الأول يتمثل في خبر إبراهيم الموصلي وإبليس[20] ومناظرة الهمذاني للخوارزمي[21]. والنوع الثاني يتمثل في نص وصلنا بعنوان "ظلامة أبي تمام" ضمن موسوعة أدبية متأخرة في الزمن[22]. وفي ما يلي ننظر في هذه النصوص السابقة "للتوابع" لنرى نوع علاقتها بها ومداها.

إن الاعتقاد في الجن قديم عند العرب. وما يهمنا منه في هذا المجال ما وقع توظيفه في الإبداع الفني. فمنذ الجاهلية ربط العرب الصلة بين الشعر والسحر وعالم الجن فجعلوا لكل شاعر شيطانا ولكل كاهن رئيا والشعر وسجع الكهان هما في اعتقادهم من وحي الشياطين وأشار عديد الشعراء إلى شياطينهم في أشعارهم ونسجت أخبار حول الشعراء وهؤلاء الشياطين انطلاقا من تلك الأشعار[23] أما توظيف الجن في الفن القصصي عند العرب خارج أخبار الشعراء المستخرجة من أشعارهم فليس لنا منه لحد الآن سوى خبر إبراهيم الموصلي وإبليس والمقامة الإبليسية و"ظلامة أبي تمام" ثم رسالة" التوابع والزوابع" وتليها في الزمن رسالة الغفران للمعري.

1- خبر إبراهيم الموصلي وإبليس :

ورد هذا الخبر في كل من كتاب "الأغاني" للاصفهاني وكتاب "جمع الجواهر" لإبراهيم الحصري[24] وكتاب الأغاني وصلت أولى نسخه إلى الأندلس بخط صاحبه منذ منتصف القرن الرابع للهجرة.

20- ورد هذا الخبر ضمن كتاب الأغاني للإصفهاني دار الفكر للطباعة والنشر 1986 V ص 244 - 246 وانظر الحصري جمع الجواهر تحقيق ع.م البجاوي بيروت 1987 ص 319 مع اختصار وبعض الاختلاف في الرواية.

21- انظر رسائل الهمذاني ط مصر 1928 ص 40 وأشار إليها الحصري في زهر الآداب (476.II) وأوردها ملخصة في جمع الجواهر ص 260.

22- انظر شهاب الدين الخفاجي (977 - 1069) : ريحانة الألباء و زهرة الحياة الدنيا تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو 1967. II ص 428 - 439.

23- انظر في شأن اعتقاد العرب في الجن وعلاقة الشعراء بالشياطين أحمد شمس الدين الحجاجي : الأسطورة والشعر العربي. المكونات الأولى مجلة فصول المجلد 4. العدد 2، 1984 ص 42 - 54.

24- انظر الإحالة السابقة رقم 20.

أما كتاب الحصري فربما نقل إلى الأندلس كاملا وربما نقل الخبر منفردا عن طريق تلاميذ الحصري من الأندلسيين. ويبدو هذا الخبر في علاقة تماثل واضحة مع القصة الإطارفي "التوابع" وهي لقاء ابن شهيد بتابعه زهير بن نمير. والنصان يتطابقان في أكثر من عنصر وذلك كما يبدو في الجدول التالي :

إبراهيم الموصلي	ابن شهيد
1- المبدع في حالة ابتكار لحن عرف فيما بعد بـ "الماخوري" وفي عزلة تامة : "سألت الرشيد أن يهب لي .... يوما أخلو فيه مع جواري ... وأمرت الحجاب ألا يأذنوا لأحد علي وأغلقت الأبواب".	1م- ابن شهيد ينظم مرثية في محبوبه ... "فجزعت وأخذت في رثائه يوما في الحائر وقد أبهمت علي أبوابه وانفردت..."
2- مفاجأة الجني للمبدع. "فما هو إلا أن جلست حتى..."	2م- "فأرتج علي القول (...) فإذا أنا بفارس بباب المجلس ..."
3- وصف الجني "إذا أنا بشيخ ذي هيئة وجمال... وعلى رأسه قلنسوة لاطئة وبيده عكازة مقمعة بفضة..."	3م- فارس (...) على فرس أدهم كما بقل وجهه قد اتكأ على رمحه..." (ملاحظة : تابع الجاحظ في مجلس الخطباء " على رأسه قلنسوة بيضاء".
4- توقف المبدع عن الإبداع "فقال لي : لم قطعت هزارك...؟"	4م- فأرتج علي القول وأفحمت ... وصاح بي أعجزا يا فتى الإنس؟"
5- تعلق إبليس بالموصلي وفنه وربطه العلاقة به. "فسلم علي أحسن سلام ... ثم أخذ في أحاديث الناس وأيام العرب... حتى سلى ما بي من الغضب ... فقال لي... هل لك أن تغني لي شيئا من صنعتك وما قد نفقت به عند الخاص والعام ؟	5م- تعلق الجني بابن شهيد : "فقلت : وما الذي حداك إلى التصور لي ؟ قال : هوى فيك ورغبة في اصطفائك".
6- معاملة إبليس للموصلي هي معاملة المقربين منه رفعت فيها الحواجز وعبارات المجاملة. فهو قد سماه ولم يكنه ودخل عليه بدون استئذان وطلب منه أن يغنيه.	6م- معاملة الجني لابن شهيد فيها بعض المداعبة "أعجزا يا فتى الإنس". ثم تحولت إلى مصافاة ومحبة واتفاق على التلاقي والتعاون.

7- التعامل بين الموصلي وإبليس قام على التبادل : إسماع واستماع "فقال لي : ... هل لك أن تغني لنا شيئا من صنعتك ...... فغنيت..." "ثم قال : أتأذن لعبدك بالغناء ؟ فأخذ العود وجسه وحبسه .... ثم تغنى"	7م- التعامل بين ابن شهيد وزهير لا يظهر فيه هذا التبادل بوضوح . ولكن ابن شهيد قد أنشد بيتين وأجازه زهير ببيت. وهذا التبادل يظهر بوضوح خاصة في لقاءات ابن شهيد بسائر توابع الشعراء : إنشاد واستنشاد.

وتوجد إلى جانب هذه الوجوه من الاتفاق بعض نقاط الاختلاف تبدو من اختيار المؤلف وفي علاقة بمصادر ثقافية مختلفة وبوظيفة الجنيين في النصين. فكل من الموصلي وابن شهيد قد وصف الجني الذي ظهر له. لكن الجني في خيال الموصلي كان شيخا مترجلا وهو عند ابن شهيد فتى فارس. ونتج عن هذا اختلاف في صفات أخرى. فالشيخ "بيده عكازة" والفتى الفارس "قد اتكأ على رمحه". وواضح أن هذا الاختلاف هو من قبيل المناقلة بالمعاكسة لملاءمة الوسيلة للشخصية. فالعكازة للشيخ يقابلها الرمح للفتى.

إن اللقاء بين إبراهيم الموصلي وإبليس كما جاء في هذا الخبر يكاد يكون مطابقا في أحداثه المحورية مع لقاء ابن شهيد وزهير بن نمير في "التوابع" . فهما يتفقان في فكرة التواصل بين الإنس والجن في لحظة الإبداع . فالموصلي أبدع "الغناء" الماخوري"[25] وابن شهيد كان بصدد إنشاء مرثية. فكأن المبدع في هذه اللحظة يخرج عن إنسيته التي تربطه بالعالم المألوف ويدخل في عالم آخر عجيب ينكشف له فيه ما لا يدركه سواه. وليس هذا العالم الآخر سوى ذات الأديب نفسها. فما زهير سوى ابن شهيد فيما بينه وبين نفسه وقد انساق له الالهام، وما إبليس إلا الموصلي وقد عصفت به نشوة الفن المبتكر . وابن شهيد والموصلي لحظة الإبداع ليسا سوى كائن واحد هو هذه الذات الخفية في علاقتها بما ينكشف لها من مكنون الفن. لذلك كان هذا الاتفاق في عناصر القص بين خبر ابن شهيد وخبر الموصلي.

لكن هذا الاتفاق يتجاوز اللقاء الأول بين ابن شهيد وتابعه إلى سائر لقاءاته مع الشعراء في "التوابع". فكل هذه اللقاءات تشترك مع خبر الموصلي وإبليس في بعض الأحداث المحورية على الأقل وأهمها ما ضبطناه في الفقرة السابعة(7) من الجدول. فإبراهيم الموصلي وإبليس تبادلا الإسماع والاستماع، وابن شهيد يتبادل مع الشعراء الإنشاد والاستنشاد .

25- انظر الأغاني V ص 246 وانظر تعريف الغناء الماخوري حسب ابن السيد البطليوسي كما عرف في زمانه بالأندلس : شروح سقط الزند III 1189.

وليس هذا التبادل سوى تشكل قصصي لما يجري في خلد المبدع لحظة الإبداع من توارد صيغ الفن السابقة له يستلهمها في إنشاء صيغة مشتقة جديدة. وهو سر المعارضة في الشعر أو في النثر.

2- "ظلامة أبي تمام" للخالدي الأصغر :

وصلنا هذا النص ضمن مؤلف موسوعي متأخر هو "ريحانة الألباء" لشهاب الدين الخفاجي[26] (977 - 1069 هـ) . فقد أشار الخفاجي في إحدى مقاماته إلى قصة الحاتمي مع أبي الطيب المتنبي وإلى هذه القصة تعريضا بموضوع السرقة لدى الأدباء المتأخرين[27] ثم أورد نص القصتين في تعليقه على ما في مقامته من فوائد[28].

والملاحظ أنّه اختصر قصة الحاتمي مع أبي الطيب[29] فلعله اختصر ظلامة أبي تمام أيضا. فبدايتها تبدو غريبة أما نهايتها فمفتوحة قابلة للتواصل. وقد اطلع عليها إحسان عباس[30] واعتبرها مقامة ولم يعرها اهتماما رغم اعتنائه بالأدب الأندلسي وبحثه في "التوابع والزوابع". ووقف عليها الأستاذ محمد الهدلق وحللها تحليلا ضافيا حاول أن يربط فيه أحداثها بالوقائع التاريخية بين الخالديين والسري الرفاء، ولفت النظر إلى إمكانية تأثر ابن شهيد بها دون أن يعقد المقارنة بين الأثرين[31].

"والظلامة" كما وصلتنا قصة خيالية وليست مقامة. ويبدو أن كاتبها هو الخالدي الأصغر[32] وإذا صحت علاقتها بخصومة السري الرفاء والخالديين فإنها تكون قد كتبت بعد وفاة

26- انظر الإحالة رقم 29. ونلاحظ أن الخفاجي نسبها للخالدي بالإفراد وبدون نعت. لكن بعض مضامينها تبعث على الافتراض بأنها للخالدي الأصغر.

27- انظر الخفاجي ريحانة الألباء II ص 411.

28- المصدر السابق II ص 421 - 428 حسب الترتيب.

29- انظر ريحانة الألباء II ص 421 - 428 التعليق 2.

30- انظر تاريخ النقد الأدبي عند العرب ط 2 بيروت 1978 ص 185 الهامش 2.

31- انظر "ظلامة أبي تمام : الرؤيا والواقع" حوليات الجامعة التونسية عدد 37 1995 ص 91.

32- يختلف في تاريخ وفاته بين 380 و 400 وقد أثبت شارل بلا التاريخ الأول (انظر EI 2 فصل الخالديين).

السري الرفاء (ت 366) وقبل وفاة الخالدي الأصغر (ت400)[33] بما يسمح باشتهار كل من الشريف الرضي (ولد سنة 359) ومهيار الديلمي (ولد سنة 365) لأنهما قد ذكرا فيها باعتبارهما شاعرين مشهورين. وغرض القصة الهجاء الفكاهي الساخر فأحداثها تجري في الحلم. وملخصها أن الراوي رأى في منامه أن أبا تمام أقبل عليه يتظلم من شاعر متأخر عنه ومعاصر للراوي يدعى الواعظ الموصلي. كان هذا الشاعر يسرق شعر أبي تمام ويدعيه لنفسه. وبلغ شعر هذا الشاعر الأموات من معاصري أبي تمام وممدوحيه فاتهموه بسرقة شعر من لم يخلق بعد. قال له المأمون "يا ابن أوس إنك مدحتنا والناس بأشعار منحولة وقصائد منقولة وكلام مختلق سرقته من قائله قبل أن يخلق. فلما آن أوانه واتسق زمانه استرد ودائعه منك وهو غير راض عنك"[34]. وحكم عليه قاضي القضاة ابن أبي دؤاد "برد صلاته والفدية لجميع صومه وصلاته"[35] .

لكن أبا تمام تظلم إلى المأمون فقبل شكواه وطلب منه بينة فأخبر الراوي أبا تمام بأن الواعظ الموصلي قد " أشهد على نفسه منذ ليالي بالبراءة من أناشيده الخوالي والتوالي"[36] فطلب أبو تمام من الراوي أن يرفع القضية إلى رئيسه في الدنيا حتى يصدر الأمر العالي بإخراج الخصم إلى مجلس الحكم وأن يوكل به من يسيره إلى الدار الآخرة"[37] حتى يقر أمام ابن أبي دؤاد بما اعترف به ويبرأ أبو تمام من التهمة. ولبى الراوي طلب أبي تمام : "فضمنت له عن سيدنا ما اشتهى وانتهيت من اقتراحه إلى حيث انتهى"[38] فالواعظ الموصلي قد انتقل بعد إلى عالم الأموات.

33- نرجع هذا التاريخ على ما أثبته صاحب فصل دائرة المعارف الإسلامية (EI 2) اعتماداً على معلومتين وردتا في "الظلامة" :1- أبو تمام في آخر القصة يطلب من الراوي أن يسعى لدى رئيسه (في الدنيا) أن يصدر الأمر بنقل الواعظ الموصلي (= الرفاء) من عالم الأحياء إلى عالم الأموات حتى يحضر لدى القاضي ابن أبي دؤاد وتجري عليه أحكامه. ويذكر الراوي أنه قد تم له ذلك أي أن السري الرفاء قد انتقل بعد إلى عالم الأموات. وهو قد توفي سنة 366 هـ - 2 - في "الظلامة" إشارة إلى اشتهار الشريف الرضي (ولد سنة 359) ومهيار الديلمي (ولد حوالي 365) واخترنا سنة 400 تاريخ وفاة الخالدي الأصغر لأن التاريخ الآخر (380) يقتضي أن يتقدم تأليف الظلامة بما لا يدع وقتا كافيا لاشتهار الشريف الرضي ومهيار الديلمي.

34- ريحانة الألباء II ص 430.

35- المصدر السابق . وقد أبدلنا ضمير المتكلم بالغائب.

36- ريحانة الألباء II ص 436.

37- ريحانة الألباء II ص 437.

38- ريحانة الألباء II ص 438.

إن "الظلامة" سابقة "للتوابع" في الزمن. وابن شهيد يبدو من أدبه واسع الاطلاع على الإنتاج الأدبي بالمشرق في النصف الثاني من القرن الرابع. ولكننا لم نجد ما يقطع باطلاعه على "الظلامة". إلاّ أنّ نقاط التشابه بينهما وبين "التوابع" عديدة. فظلامة أبي تمام تتعلق بالسرقة الشعرية فهي تلتقي مع "التوابع" في موضوع الإبداع الفني والإنتاج الأدبي ومصادره الثقافية. فالواعظ الموصلي حسب الراوي قد أخذ من شعر أبي تمام وأنكر الأخذ وادعى ابتكار ما أخذه فنقم عليه أبو تمام ونبذه الأحياء والأموات من الأدباء. أما ابن شهيد فلم ينكر الأخذ المشروع وأحسن التصرف في المأخوذ فشهد له أبو تمام وسواه من الشعراء وأجازوه.

وتشترك "الظلامة" أيضا مع "التوابع" في كونهما من القصص الخيالي. لكن كلا منهما في علاقة بوقائع التاريخ بين الأدباء: فكل من ابن شهيد والواعظ الموصلي متهم بالسرقة من قبل أدباء العصر في ما يبدع.

وتشترك الظلامة مع "التوابع" في توظيف الأموات وعقد اللقاء بين الإنس والجن وإقامة التواصل بين عالم الأحياء وعالم الأموات. فالشخصيات من الجن في "التوابع" هي كل من اختار ابن شهيد أن يلقاهم من الشعراء والأدباء مشارقة وأندلسيين. وهي في "الظلامة" المأمون وأبو تمام وابن أبي دؤاد والمعتصم...

وتلتقي الظلامة "مع التوابع" في اختلال الزمن الموضوعي. فالواعظ الموصلي متأخر عن أبي تمام لكنه يبدو كأنه معاصر له. يقول عنه أبو تمام: "عهدي بهذا الرجل فارضا فمتى أصبح قارضا؟" [39] وأبو تمام من القرن الثالث للهجرة يحضر في الحلم للرواي وهو من القرن الرابع. ويقول المأمون لأبي تمام "يا ابن أوس إنك مدحتنا والناس بأشعار منحولة(....) وكلام مختلق سرقته من قائله قبل أن يخلق." [40] وابن شهيد يلتقي بعدد من الشعراء من الجاهلية إلى عصر المتنبي كما يلتقي بعدد من الأدباء في "مرج دهمان" من عبد الحميد الكاتب إلى الجاحظ فالهمذاني فبعض المعاصرين لابن شهيد من الأندلسيين.

وتلتقي الظلامة "بالتوابع بالمعاكسة". فالواعظ الموصلي مغتصب لطاقة الآخرين ويأبى الاعتراف بالفضل عليه ولا يحسن الأخذ. وابن شهيد عرض شعره ونثره على المبدعين السابقين وقابل إبداعه بإبداعهم واعترف بالأخذ عنهم بل ماثلهم في أساليبهم وعارضها وحكمهم في إبداعه فشهدوا له. فإجازة ابن شهيد تبدو مقابلة لإدانة الواعظ الموصلي ومعاكسة لها.

39- ريحانة الألباء: II ص 431.

40- ريحانة الألباء، II ص 430.

إن "الظلامة" تلتقي مع "التوابع" في الموضوع وهو السرقة الشعرية مع اختلاف المرجعية التاريخية. كما تلتقي معها في جدة الجنس القصصي بأساليبه الفنية وأهمها توظيف العجيب والغريب.

فكل هذه المظاهر من التماثل والتقابل تبعث على الافتراض بأن ابن شهيد ربما يكون قد طلع على "الظلامة". لكن الخالدي كان أقل جرأة من ابن شهيد في ولوج عالم العجيب والغريب فهو قد توسل إليه بالحلم في النوم[41] مما يحد من درجة العجب فيه. أما ابن شهيد فقد وصل بين الإنس والجن في عالم اليقظة وهو ما يزيد في غرابته.

3- مناظرة الهمذاني للخوارزمي :

حدثت هذه المناظرة بنيسابور سنة 382 هـ وخرج منها الهمذاني منتصرا[42] وذاع خبرها وقد وردت ضمن رسائل الهمذاني [43] وأوردها إبراهيم الحصري ملخصة في "جمع الجواهر" [44] وأشار إليها في "زهرا الآداب"[45]. ونرجع أنها وصلت إلى الأندلس عن طريق تلاميذ الحصري من الأندلسيين وربما وصلت إليها مباشرة من المشرق ضمن رسائل الهمذاني. فهذا قد ذاع صيته بالأندلس منذ عهد ابن شهيد باعتباره مترسلا وأعجب به أدباؤها[46] وعارض العديد منهم بعض رسائله[47]. وابن شهيد قد عارضه في فقرة وصف الماء من المقامة المضيرية[48] وبعض

41- اعتماد الحلم للاتصال بعالم الأرواح طريقة معروفة في فن السرد عند العرب. انظر على سبيل المثال : في شأن الكميت. الأغاني XVI. 348 وفي شأن أبي نواس : شروح سقط الزند III 1138 و IV 1721- - وهو شكل من السرد حري بالدرس.

42- أرخ لها الثعالبي انظر اليتيمة IV 208 - 209 و 257 - 258.

43 - انظر رسائل الهمذاني مصر 1928 ص 57.40 .

44- جمع الجواهر تحقيق ع.م. البجاوي بيروت 1987 ص 260.

45 - زهر الآداب II ص 476.

46 - انظر مثلا بالنسبة إلى الإلبيلي الذخيرة I ص 140.

47- منهم أبو المغيرة بن حزم انظر الذخيرة I ص 276.

48- انظر نص "التوابع" في الذخيرة I ص 276 .

نصوص ابن شهيد في الوصف تبدو ناظرة إلى بعض نصوص الهمذاني[49]. وفي رسالة "التوابع" كـــان الهمذاني من جملة "الخطباء" الذين حرص ابن شهيد على لقائهم مجتمعين في "مرج دهمان". ولقد تساءلنا طويلا عن سر التقاء ابن شهيد مع الشعراء فرادى بينما كان اللقاء "بالخطباء" مجتمعين في مجلس رسمه ابن شهيد على هيئة مخصوصة يحتّل فيه الجاحظ دور الرئيس وإلى جانبه عبد الحميد الكاتب وحولهما سائر الأدباء مشارقة وأندلسيين وربما أفارقه. ويحل ابن شهيد "مركز هالة مجلسهم" ليواجه كل من فيه. لقد أراد ابن شهيد أن يقيم لنفسه مناظرة خيالا على نحو ما وقع للهمذاني ولكن مع أشهر الأدباء مشرقا ومغربا لا مع أديب واحد كما تحقق لبديع الزمان. لذلك تشترك هذه المناظرة الخيالية مع مناظرة الهمذاني للخوارزمي في عناصر عديدة نذكر أهم أركانها:

1 - المجلس :

بالنسبة إلى الهمذاني "اتفقت الآراء على أن يعقد في دار الشيخ أبي القاسم الوزير"[50] وعدد الهمذاني من حضره من أشهر أدباء العصر ولكن بديع الزمان كان في مواجهة الخوارزمي فقط. وبالنسبة إلى ابن شهيد فقد جمع له "خطباء الجن بمرج دهمان" بناد عظيم قد جمع كل زعيم". لقد حضره أشهر أدباء العربية على اختلاف العصور من عبد الحميد الكاتب إلى الهمذاني وبعض المعاصرين لابن شهيد من أدباء الأندلس وربما إبراهيم الحصري من إفريقية[51]. ودارت المناظرة بين ابن شهيد من ناحية وعدد من هؤلاء الأدباء منهم بصفة خاصة الهمذاني والإفليلي.

2 - طريقة المناظرة :

تختلف طريقة المناظرة حسب موضوعها. وقد تعددت المواضيع في مناظرة الهمذاني للخوارزمي فكانت في النحو والغريب وفن الترسل. وتمثلت بالنسبة إلى فن الترسل بأن ينشئ كل من المتناظرين رسالة في موضوع مقترح ثم أن تقع المقابلة والموازنة بين النصين. وبالنسبة إلى ابن شهيد لم تخرج المناظرة عن أساليب الكتابة وقامت على مقابلة الأسلوب بالأسلوب والنموذج بالنموذج. فعبد الحميد الكاتب يتحدى ابن شهيد بفصاحة الأعراب الشامية فيقابله ابـــن شهيد

49- انظر شوقي ضيف القامة. وللهمذاني رسالة في التماس الحطب وفيها إشارة إلى البرد (اليتيمة IV ص 264) ولابن شهيد رسالة في وصف البرد والنار والحطب (اليتيمة II ص 44) وهو يشير إليها في "التوابع" (الذخيرة I ص 270 س 4).

50- رسائل الهمذاني ص 40.

51- انظر ما يلي : الجدول حول ابن شهيد وإبراهيم الحصري رقم 19.

"بالكلام العراقي". ويعتبر الهمذاني وصفه الماء من المعاني العقم فيعارضه ابن شهيد بنموذج آخر في وصف الماء. والإفليلي يستنقص ابن شهيد فيتحداه أبو عامر بعديد النصوص النثرية والشعرية طالبا منه أن يأتي بمثلها.

3- نهاية المناظرة :

خرج الهمذاني من مناظرته للخوارزمي منتصرا وأعجب به أهل المجلس "ثم التفت فوجدت الأعناق تلتفت"[52] وكذلك كانت النهاية كما أرادها ابن شهيد لنفسه :"وانفض المجلس والأبصار إلي ناظرة والأعناق نحوي مائلة"[53].

أما حالة الخصم في مناظرة الهمذاني "فغشي عليه ... وانتظروا خروجه إلى أن غابت الشمس ولم يظهر أبو بكر حتى حضره الليل بجوده وخلع الظلام عليه فروته"[54] وهكذا كانت نهاية المناظرة في "التوابع". فابن شهيد يصف الهمذاني بقوله :"فلما انتهيت في الصفة ضرب زبدة الحقب الأرض برجله فانفرجت له عن مثل برهوت وتدهدى إليها واجتمعت عليه وغابت عينه وانقطع أثره"[55] فنهاية الهمذاني في مواجهته لابن شهيد هي نهاية الخوارزمي في مناظرته للهمذاني. والمنهزم كان له نفس المصير : الاحتجاب والغياب. والمنتصر بالمشرق صار منهزما بالأندلس. فابن شهيد أراد أن ينزع عن الهمذاني زعامة النثر ويحلّ محلّه. أما الافليلي فقد وصف ابن شهيد نهايته قائلا : « وعلت أنف الناقة كآبة وظهرت عليه مهابة واختلط كلامه وبدا منه ساعتئذ بواد في خطابه رحمه لها من حضر وأشفق عليه من أجلها من نظر »[56] وأما أحد كبار أدباء الأندلس فكانت نهايته أن «قل واضمحل حتى أن الخنفساء لتدوسه »[57].

وفضلا عن الاشتراك في أركان المناظرة والتشابه في مضامينها فقد توارد ابن شهيد مع الهمذاني في كثير من المعاني والعبارات والتراكيب نورد بعضها في الجدول التالي على سبيل المثال.

52- رسائل الهمذاني ص 44 وانظر كذلك ص 53 - 54 - 56.

53- الذخيرة I ص 278.

54- رسائل الهمذاني ص 56 - 57.

55- الذخيرة I ص 276.

56- الذخيرة I ص 278.

57- الذخيرة I ص 296.

ابن شهيد	الهمذاني
1م- فقلت : يا زبدة الحقب، اقترح لي	1- "ثم ملنا إلى الترسل فقلت : اقترح لي غاية ما في طوقك حتى اقترح عليك أربعمائة صنف في الترسل (ص 50).
2م- ابن شهيد وزهير : "فأفرجوا حتى صرنا مركز هالة مجلسهم"	2- أصحاب الخوارزمي : "صاروا إلى قلب المجلس وصدره ..." ص 43.
3م- الإوزة الأدبية طلبت أن تناظر ابن شهيد في "النحو والغريب" فامتنع.	3- الهمذاني تردد في مناظرة الخوارزمي في "النحو والغريب" ثم ناظره فيهما (ص 45).
4م- تدخل عبد الحميد الكاتب معترضا على ابن شهيد : "لا يغرنك منه أبا عيينه ما تكلف من المماثلة - وتدخل الهمذاني في نهاية جدال ابن شهيد مع الإفليلي قائلا : "تحيل على الكلام لطيف وأبيك." (ص 276) وعلق "فتيان الجن" على شعر ابن شهيد ب "زاه" (ص 278) "واستضحك الأستاذان من فعله"(ص 276).	4- تدخل بعض الحاضرين : قال الإمام أبو الطيب : "لن نؤمن لك حتى نقترح القوافي ونعين المعاني وننص على بحر ..." وانظر تدخل الحاضرين في مناسبات عديدة ص 47 - 49 - 50 - 53 - 54.
5م- ... ويجعلها طرمذة من طراميذه..." (الذخيرة I 278).	5..... فقلت : وهذا القول طرمذة ..." (ص 52).

ومن الطبيعي أن توجد بين نص الهمذاني ونص ابن شهيد نقاط اختلاف عديدة تعود إلى مقاصد كل من الأديبين . ولكن مواطن الاتفاق هذه لا يمكن أن تكون عرضية ودون أن يكون ابن شهيد قد اطلع على نص الهمذاني. فما عسى أن يكون المسلك الذي وصل به النص إلى ابن شهيد ؟

إنّ التواصل الثقافي بين الأندلس والمشرق كان على أشدّه في القرن الرابع خاصة. ولكننا لم نجد أثرا لدخول أدب الهمذاني إلى الأندلس من المشرق بصفة مباشرة. لذلك وجهنا

البحث شطر الرافد القيرواني. لقد ذكرنا ان المناظرة قد اشتغل بها إبراهيم الحصري [58] ولكننا لم نجد ذكرا لانتقالها إلى الأندلس. فلم يبق لنا إلا أن نفترض بأن انتقالها ربما تمّ عن طريق تلاميذ الحصري من الأندلسيين. ومما يبعث على هذا الافتراض وربما يؤكد اطلاع ابن شهيد على الكثير من دروس الحصري تواروه في "التوابع" وغيرها من نصوصه الواردة في "الذخيرة" مع الكثير من مختارات الحصري في « زهر الآداب » توارداً لفظياً ومعنوياً لا نعتقد أنه يحصل لابن شهيد بدون الاطلاع على «الزهر» سيما وأنّ أبا عامر لم يكن كثير المطالعة. هذا ما استنتجناه بعد أن ضبطنا ما أمكننا ضبطه من مواطن التوارد بين الحصري وابن شهيد. ونحن نوردها في الجدول التالي ثم نعلق عليها في نهايته :

الحصري : زهر الآداب	ابن شهيد : مختارات الذخيرة
1- وصف أبي نواس (زهر I. 173) : "... مسنون الوجه. - وفي رسالة للهمذاني :"... في صولة جندي وسبلة كردي ... ويسوي طيلسانة... ويقصر سباله. (زهر III 735)	1م- أبو نواس في التوابع (ص 105) "... شيخ طويل الوجه والسبلة..."
2- هذا إذا المجد كالوه بقفزان...	2م- (التوابع ص 102) : " إن الرجال لاتكال بالقفزان.
3- "هيهات حتى ينسى الشهوات..."	3م- (التوابع ص 125) : "... هيهات حتى يكون المسك من أنفاسك..."
4- ... ويعتضد المحابر ويحتضن الدفاتر -" وما يؤنسه من الوحشة إلا الدفاتر ولا يصحبه في الوحدة إلا المحابر"(III ص 600).	4م- (التوابع ص 117) : أهذا على تلك المناظر وكبر تلك المحابر وكمال تلك الطياس ...
5- (زهر III 806) قال الحجاج لكعب بن معدان الأشعري : أخطيب أم شاعر ؟ قال له : كلاهما.	5م- (التوابع ص 131)" ... وما ندري أتقول شاعر أم خطيب ؟ فقلت : الإنصاف أولى فقالا : اذهب فإنك شاعر خطيب ..."
6- "... إنهم (...) الجمرة في الغرب..." (III ص836).	6م- "... وأي جمرة يا عتيبة ..." (التوابع ص 92) -"... بين قريحة كالجمر ..." (التوابع 114).

58 - انظر ما سبق : الإحالتان 44 - 45.

7- "... فكان ماذا ؟ (من رسالة للهمذاني زهر. III 852).	7م- "... قال : ألمثلي يقال هذا ؟ فقلت : فكان ماذا ؟" (التوابع ص 124).
8- ... وهم جمال الأيام ... وفرسان الكلام	8م- ولكنني عدمت ببلدي فرسان الكلام" (التوابع ص 116).
9- كأنها فلقة (III 748) - من فلقة البدر (زهرII 471) - على عارض البدر (زهر III 750) - شعر يعلق في كعبة المجد ويتوج به مفرق الدهر - شعر يكتب في غرة الدهر ويشرح في جبهة الشمس والبدر (زهرI ص 134).	9م- فتى كفلقة القمر ·التوابع ص 98) على مفرق البدر ... صلعة النسر.
10- "وإنما يغترف من قليب قبله..." وانظر شعرا للبحتري (زَهرIII ص 616) (زهرIII 856).	10م- "... وقليبك من قلبك ..." التوابع ص 125.
11- "... كلام رث ومعنى غث" (زهرIII	11م- "... فهذا من الكلام الغث واللفظ الرث" (الذخيرة I ص 232).
12- يقول الحصري معلقا على فقرة في المطبوع والمصنوع : "وأحسن ما أجري إليه وأعول عليه التوسط بين الحالين والمنزلة بين المنزلتين من الطبع والصنعة" (زهر III 860).	12م- ويقول ابن شهيد إثر حديثه عن اتجاهات الشعر بين الطبع والصنعة : "... والتوسط في الأمر أعدل ..." (الذخيرة I ص 238).
13- للرياشي أو لعله للحصري في التمييز بين الجاحظ وسهل بن هارون : "فعلمت أن مناقفة الرجال أقوم من تسطير المقال ..." (زهر III ص 806).	13م- ويقول ابن شهيد في التمييز بين الجاحظ وسهل بن هارون أيضا :" لو شهد الجاحظ سهلا يخادع للرشيد ملكا... لرأى أن تلك السياسة غير تسطير المقال في صفحة غراميل البغال..." الذخيرة I. 243 - 244).

14- معنى الفتك بالأعداء واتباع الطير الجيش المدوح عند خمسة شعراء (زهر IV 1024 - 1027).	14م- المعنى أورده ابن شهيد عند نفس الشعراء وأضاف إليه بيتا للمتنبي وقطعة شعرية له (التوابع ص 132 - 134).
15- وردت عبارات من وصف الماء للهمذاني في "الزهر" ولم ترد فيه المقامة المضيرية.	15م- ورد الوصف كله في "التوابع".
16- ألفاظ لأهل العصر في وصف الثلج والبرد (زهرVI- 896).	16م- رسالة في وصف البرد والنار والحطب (اليتيمة II ص 44) وابن شهيد يشير إليها في التوابع (الذخيرة I 270). - رسالة في وصف البرد والحمام ، (اليتيمةII 45.
17- في وصف الحلواء (اللوزينج) ضمن المقامة البغدادية (زهرII 309). ولابن الرومي قصيدة في وصف اللوزينج (زهر II 311).	17م- وصف الحلوى (اليتيمة II ص 47) (أورد منها بعض الفقرات في "التوابع" (الذخيرةI 270).
18- لعلي بن يحي المنجم بيتان في وصف القطائف (زهر II - 311) فيها اللوز والموز والجوز.	18م- لابن شهيد فقرة في وصف القبيطاء وردت ضمن رسالة في وصف الحلواء (الذخيرة I 270 - 271) توارد فيها مع ابن المنجم في : اللوز والجوز والموز (القبيطاء = القطائف).
19- والحصري يكنى "أبا إسحاق وعنوان كتابه : زهر الآداب.	19م- ولابن شهيد في "التوابع" جار هو ابن حمام وكنيته أبو إسحاق. وكنية صاحبه : أبو الآداب. وابن شهيد يخاطبه : يا أبا الآداب وزهرة ريحانة الكتاب (الذخيرةI 278) وصاحب ابن شهيد : زهير. فالمجاورة بين الزهر والآداب ينظر إلى عنوان كتاب الحصري أما الكنية فهي هي.

يبدو لنا من كل هذه العناصر المشتركة أنّ اطلاع ابن شهيد على « زهر الآداب » ليس مستبعدا. وقد يكون اطلع عليه كاملا أو على بعض ما تزود به منه تلاميذ الحصري من الأندلسيين [59] وبعض هذه العناصر المشتركة من مختارات الحصري فيما سماه بـ « ألفاظ أهل العصر ». ولا نعلم كلّ النصوص التي انتقاها منها. وبعضها وارد في نصوص اختارها الحصري لأدباء مشارقة وبعضها الآخر من تأليف الحصري وآرائه النقدية.

أما أبو إسحاق بن حمام فيبدو أن الاسم من وضع ابن شهيد إذ لا يوجد في عصر أبي عامر أديب يحمل هذا الاسم وله من المنزلة عند ابن شهيد ما لهذه الشخصية. فصاحبه هو « أبو الآداب وزهرة ريحانة الكتاب » فكنية ابن حمام (أبو إسحاق) وكنية صاحبه ونعته (أبو الآداب وزهرة ...) كل ذلك يحيل على الحصري وكتابه المعروف . وتابع ابن شهيد نفسه هو «زهير» وعلاقة أبي عامر بابن حمام هي علاقة « جوار» وأخوة. فأما «الجوار» فمفهوم كثيراً مايطلقه [60] الأندلسيون على علاقتهم بالأفارقة وأما « الأخوة» فبمعنى الصاحب وفيها اعتراف من ابن شهيد بمنزلة الحصري في عالم الأدب وإقرار بتساويهما في هذه المنزلة.

فإذا نزلنا هذا التقارب بين شخصيتي ابن حمام والحصري وعلاقة ابن شهيد بـ « أبي الآداب » في ظاهرة اختيار الكنى والألقاب في « التوابع» تأكد لنا أن الحصري لم يغب عن خيال ابن شهيد في « مرج دهمان » .

إن كل هذه المعطيات سواء كانت من قبيل التوارد أو الخيال الإبداعي تميل بنا إلى اعتبار ابن شهيد من تلاميذ الحصري عن طريق المراسلة. والواسطة بينهما تلاميذ الحصري من الأندلسيين.

إن مصادر ابن شهيد في « التوابع» لا تحصى ولكن الروافد المؤثرة في إنتاجها أربعة : خبر إبراهيم الموصلي وإبليس، وظلامة أبي تمام للخالدي ومناظرة الهمذاني للخوارزمي ودروس إبراهيم الحصري.

فالأول منها يبدو تأثيره أساسيا في بنية القصة الحاضنة والعديد من لقاءات ابن شهيد مع الشعراء. وهي ترسم بفن الحكاية والسرد ما ينفتح للمبدع من مصادر الإلهام لحظة الإبداع.

59- نذكر منهم أبا عامر البماري (أو التباري) انظر الذخيرة III 1 - 529 - 530 - وبعض النصوص من كتاب "زهر الآداب" وصلت إلى الأندلس مفردة.

60- نفح الطيب III 159.

والرافد الثاني ربما كان قادحا لفكرة توظيف الجن لمعالجة قضية الإبداع الفني في شكل قصصي يلج باب العجيب والغريب ويطابق فيه الشكل موضوعه. إلا أن خيال ابن شهيد كان أوغل في هذا العالم من خيال الخالدي.

أما مناظرة الهمذاني للخوارزمي فقد قرأ فيها ابن شهيد تجربته مع معاصريه وتجربة الأندلسيين مع المشارقة على مدى الأحقاب. فهو قد أفحم معاصريه المناوئين له من أمثال الإفليلي ويكتهم مثلما فعل الهمذاني مع الخوارزمي. لكنه أبى إلا أن يرتد الهمذاني منهزما حسيرا حتى ينزع عنه زعامة النثر. وهذا ما لم يكن يحلم به الأندلسيون في علاقتهم بالمشارقة.

وأما دروس إبراهيم الحصري فلعلها أفادت ابن شهيد بالنصوص الثلاثة [61] لكنها أفادته فيما يبدو بالكثير من العناصر الأسلوبية والآراء النقدية سواء كانت للحصري بالاختيار أو بالابتكار.

لكن إنتاج « التوابع والزوابع » قد نبغ به ابن شهيد نسجيا من استلهام هذه الروافد وسواها ومما ترسب في خلده من شؤون الإبداع خيالا وفكرا في مجال الأدب وفي الضمير الجماعي الأندلسي مما كان يحدث من تواصل بين الأندلسيين والمشارقة والأفارقة على مجرى الزمن علاقات أدبية وثقافية لم يلق فيها أدباء الأندلس غالبا سوى الاستنقاص فانتصر ابن شهيد لهم ولنفسه في «التوابع» خيالا كالواقع وواقعا كالخيال، مزاوجة الفن.. مما سنتعرض إليه في فصول لاحقة.



61- اثنان منها وردا في جمع الجواهر للحصري.

الصّورة وموضوعاتها في شعر ابن شهيد الأندلسي

بقلم : د.يونس شنوان

أولا : معنى الصّورة ومفهومها :

لا أكون مبالغا في شيء، مذا ما قلت إن مصطلح:"الصورة أو image أو Imagery" يوشك أن يكون أكثر المصطلحات النقدية استخداما أو دورانا في الوقت الحاضر ، وهذه حقيقة تراءت لي من خلال قراءاتي المتعددة في هذا المجال.

لا شك أن "الصورة الفنية سمة بارزة من سمات العمل الأدبي، وإحدى المكونات الأصلية لبناء القصيدة، ولا يخلو عمل شعري من التصوير. وقد اتسع مفهوم الصورة ليحوي ما هو أبعد من الوسائل البلاغية المعروفة، فكأنّ في كل تعبير أدبي تصوير فني [هكذا] ينبعث من مقدرة الشاعر على تركيب عباراته وتنسيق كلماته، وعلى مقدرته في استنباط الإيحاء الفنّي الكامل في باطن الألفاظ" (1) . ولا شك أن الصورة خير تعبير عن تجربة الشاعر الفنية التي يرمز بها للواقع كما يتخيله، " وقد لا تسعفه الألفاظ في اللغة العادية، فيرى نفسه مدفوعا بثورة خياله

---

(1) الصورة الفنية في شعر دعبل بن علي الخزاعي، د. علي إبراهيم أبو زيد، ص 241 ، ط 1981، دار المعارف.

إلى تشكيل علاقات لغوية خاصة، يؤلفها بخياله المبدع ليعبر عن رؤية خاصة به" [2].

وقد وجدت كثيرا من الدارسين يميلون إلى التعريف الذي قدمه الدكتور عبد القادر القطّ للصورة. ومن هؤلاء الدارسين الدكتور شفيع السيد في كتابه " التعبير البياني"، و الدكتور علي إبراهيم أبو زيد في كتابه " الصورة الفنية في شعر دعبل بن علي الخزاعي "، حيث يصف شفيع السيد تعريف عبد القادر القطّ للصورة بقوله : " يعد التصوير الذي قدمه الدكتور القطّ لها وافيا بالمطلوب إلى حد كبير، من حيث استيفاؤه لكل العناصر التي تسهم في تشكيلها" [3]. ويصفه علي أبو زيد بأنّه " أقرب التعريفات الفنية للصورة " [4]. يقول الدكتور القط : "فالصورة في الشعر هي الشكل الفني الذي تتخذه الألفاظ والعبارات بعد أن نظمها الشاعر في سياق الدلالة والتركيب والإيقاع والحقيقة والمجاز، والترادف والتضاد، والتجانس، وغيرها من وسائل التعبير الفني" [5].

إن الصورة هي وسيلة الشاعر والأديب في "نقل فكرته وعاطفته معا إلى قرائه أو سامعيه" [6]. وهذا القول يكاد يكون مطابقا لقول الشاعر "إزرا باوند" الذي يعرّف الصورة الشعرية بأنّها " تلك التي تقدّم تركيبة عقلية وعاطفية في لحظة من الزمن"[7]. ونحن حقا لا نميل إلى مثل هذه الثنائية في التفكير حينما نتحدث عن الصورة ، " فنحن نتصور أحيانا - متأثرين بالبلاغة القديمة - أن الصورة شيء، والشعور أو الفكرة شيء آخر، وأن الصورة تعبير عن الشعور أو الفكرة. ولا بأس في أن تكون الصورة تعبيرا إلا أن يكون المقصود من ذلك أن الصورة وسيلة لنقل الشعور أو الفكرة. إنّنا نقول مع " هويلي" في كتابه : Poetic Process إن الشعور ليس شيئا يضاف إلى الصور الحسية، وإنّما الشعور هو الصورة، أي أنّها الشعور المستقر في الذاكرة، والذي يرتبط في سرية بمشاعر أخرى ويعدل عنها. وعندما تخرج هذه المشاعر إلى الضوء وتبحث عن جسم فإنّها تأخذ مظهر الصور في الشعر أو الرسم أو النحت، وإن كان هذا لا يتضح في الموسيقى "[8].

يقول "بول ريفردي"، وهو شاعر فرنسي حديث :"إن الصورة إبداع ذهني صرف، وهي لا يمكن أن تنبثق من المقارنة، وإنّما تنبثق من الجمع بين حقيقتين واقعيتين تتفاوتان في البعد قلّة

---

(2) السابق نفسه.

(3) التعبير البياني: رؤية بلاغية نقدية، د. شفيع السيد، ص 145 ، ط 1982.

(4) الصورة الفنية في شعر دعبل، ص 246.

(5) التعبير الفني ص 145.

(6) الصورة في شعر بشار بن برد، د. عبد الفتاح صالح نافع ص 51، دار الفكر العربي، عمّان 1983.

(7) مجلة المجلة، العدد 6 ص 86.

(8) السابق نفسه

وكثرة ... إن الصورة لا تروعنا لأنّها وحشية أو خيالية بل لأن علاقة الأفكار فيها بعيدة وصحيحة ... ولا يمكن إحداث صورة بالمقارنة (التي غالبا ما تكون قاصرة) بين حقيقتين واقعتين لا تناسب بينهما ، وإنّما يمكن - على العكس- إحداث الصورة الرائعة، تلك التي تبدو جديدة أمام العقل، بالربط، دون المقارنة بين حقيقتين واقعتين بعيدتين لم يدرك ما بينهما من علاقات سوى العقل "[9]. فالمهم في الصورة أن تستكشف شيئا بمساعدة شيء آخر ، الاستكشاف ذاته هو المهم، أي معرفة غير المعروف لا المزيد من معرفة المعروف [10].

يتفق كثير من الدراسين على أن الصورة الآن أوسع بكثير من مجرد التشبيه أو الاستعارة، غير أنّها ليست مقطوعة الصلة بهما ، فهي تأتي أحيانا على شكل تشبيه سريع ولكنه عميق، أو بشكل استعارة سريعة أيضا لكنّها ذات دلالة عميقة. فقد يصل التشبيه أو تصل الاستعارة في بعض الأحيان إلى درجة من الخصب والامتلاء والعمق إلى جانب الأصالة والإبداع بحيث تمثل الصورة وتؤدي دورها ، غير أن الصورة وإن تمثلت في هلتشبيه الخصب والاسبعارة الذكية ما تزام لها وسائل أخرى تتحقق بها ومن خلالها . ومهما بدت الفواصل مبهمة بين الصور وبين التشبيه، تظل حقيقة ثابتة هي أن الصورة غير التشبيه، وغير الاستعارة، فالصورة لها وسائلها الخاصّة، وقد تكون من بين هذه الوسائل الاستعارة. وهي قد تستفيد من الاستعارة والتشبيه للوصول إلى الكمال المنشود في أن تكون المدخل للطريقة المثلى للتعامل مع الأشياء. أمّا التشبيه فقد لا يستفيد من الصورة، وكذلك الاستعارة، بل في حالة بلوغ أيّ منهما مبلغا من النضج والدّقة فإنّهما يعتبران إلى حد ما صورا تشبيهية أو صورا استعاريّة . فالتشبيه يجمع بين طرفين محسوسين، إنّه يبقي على الجسر الممدود بين الأشياء، فهو لذلك ابتعاد عن العالم. أما الصورة فتهدم هذا الجسر، لأنّها توحد بين الأشياء، وهي إذ تتبع الوحدة مع العالم تتبع امتلاكه[11]. ويرى ساسين سايمون عساف أن الفرق الجوهري بين الصورة الشعرية والتشبيه إنّما يكمن في الطاقة الإيحائيّة، يقول : " الصورة تنطوي على إشارات شتّى تخلق لنا عالما مجازيا خياليا إيحائيا، ومن هنا تنبع قيمة كل قصيدة في طاقتها على الإيحاء. وهذا هو الفرق الأساسي بين الصورة الشعرية والتشبيه. فالصورة الشعرية تخدم مسافة بين الكلمة ومدلولها تاركة إيحاءات عدّة بينما في التشبيه لا نجد مثل هذه الإيحاءات"[12].

إن قضية الإيحاء في الصورة قضية يركز عليها النقد الحديث كثيرا ، بل يشترط توافرها

---

(9) السابق نفسه

(10) السابق نفسه

(11) مجلة الأقلام، العدد السادس، حزيران 1990، ص 92، 93.

(12) الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس، ساسين سيمون عساف، ص 29، بيروت 1982، المؤسسة الجامعية.

في الصورة، " فالصورة الإيحائيّة أبعد تأثيراً في النفس وأكثر علوقاً في القلب من الصورة التقريريّة الوصفيّة، وهي أبعث على المتعة والإحساس بالجمال. إن الإيحاء يحمل القارئ إلى أجواء خياليّة غير الأجواء التي يعيشها، وينقله من عالم الواقع الذي يشده شداً إلى عالم الأحلام والسبحات الفكريّة، لا يجعله يتقبل الأمور كما هي ويتناولها كأنّها مسلمات بديهية لا تقبل النقاش، وإنّما يقدم له صورا فيها متعة نفسيّة وفيها متعة عقليّة تبعث النشاط ولذة الفكر، وتجعل الذهن دائب الحركة والنشاط ، كلما قرأ الصورة وجد فيها شيئاً جديدا وروحا أخرى" [13].

ويشترط بعضهم توافر صفات معينة في الصورة الإيحائية، من تلك الصفات : المبالغة في الانفعال والتخيل، وتداخل ألوان الأشياء، وأشكالها، والحذف، والإطناب[14] .

لقد راودني سؤال، عشية إعداد هذا البحث، أجده غاية في الأهمية، وهو : هل يجب أن تكون الصورة الشعرية مجازية ؟ فوجدت أن " الصورة هي أسلوب الشاعر في إدراك الواقع بطريقته الخاصة، ولا يتحتّم بالضرورة مجازية الكلمة لتشكيل الصورة بالوسائل البلاغية المعروفة، فقد تحمل الكلمة تصويرا، وتؤدي العبارة صورة، دون أن تتوسل بالمجاز أو بغيره من عناصر التصوير، فيرصد الشاعر عناصر واقعة في عبارات تصور واقعه وتترجم آماله فيعبر عن تجربته الذاتية بلغة تفاعلت فيها الألفاظ، وأعطت من الإيحاء أبعادا فنية وظلالا خاصّة نبعت من تركيب الألفاظ وترتيبها واستخدامها وتفاعل بعضها مع البعض، فيبرز ما فيها من جمال وقيم خاصة لا تبدو في شكلها كوحدات مستقلة بل بتفاعلها معا و بقدرة المتلقي على تخيل المعنى والصور وراء الكلمات التي توسل بها الشاعر في التعبير عن تجربته المعاشة[15] .

إذن قد تكون الكلمة مصورة لحالة الشاعر وموقفه وحاملة لتجربة دون أن تكون مجازية، "فالشاعر حين يرصد بعض معطيات الواقع المحيط به ويقول : (طار وطواط الليل الأسود) نجد العبارة مصورة وعاكسة لواقعه الكئيب والمتشائم حيث يعتمد الشاعر هنا على إيحاءات العبارة. فالوطواط يسكن في النهار ولا يخرج إلى الطبيعة حتى يأتي المساء، فيخرج بصوته العالي المزعج، ولونه القاتم الذي يلائم ما بداخل الشاعر من أحزان، ثم إن الشاعر يسند الوطواط إلى الليل ليزيد العبارة قتامة (مضيفا بعدا قاتما في العبارة) ، ويضاعف هذه القتامة صفة الأسود بالنسبة إلى اللّيل، فالليل معروف بالسواد، وإذا ذكر الشاعر الليل أتت إلينا مظاهره ولونه وما يحدث فيه، فالشاعر يستخدم عبارة ترصد جزئيات الواقع كما هي، ومع ذلك فهي مصورة لواقعه النفسي الحزين" [16].

---

(13) الصورة الشعرية في شعر بشار ص 83، وقد فصل القول الدكتور عبد القادر الرباعي في كتابه "الصورة الفنيّة في النقد الشعري" ص 97.

(14) راجع الصورة الشعرية ونماذجها في شعر أبي نواس ص 29 وما بعدها.

(15) الصورة الفنية في شعر دعبل ص 245.

(16) الصورة الشعرية عند أبي القاسم الشابي، مدحت سعيد محمد الجبار، ص7، الدار العربية للكتاب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدراسات التي تناولت الصورة، قد تنوعت تنوعا ظاهرا واختلفت أيّما اختلاف. فقد مالت بعض الدراسات إلى انتهاج المنهج البلاغي، فأخذ التشبيه الجانب الأكبر في تشكيل الصورة وتوضيح مفهومها، ثم حلت الاستعارة محل التشبيه في تحقيق التصوير المنشود. ومن الدراسات ما يوضح الصورة على أنّها مرادفة للاستعمال الاستعاري، بينما تميل دراسة أخرى إلى انتهاج الاتجاه الجمالي في التشكيل، وهناك اتجاه آخر يجمع بين المنهج الحسي والمنهج العقلي في إدراك الفنان لصوره، وتؤكد دراسة أخرى قيام الصورة على أساس حسّي.[17]

وأخيراً فالصورة هي أداة الشاعر الفنية التي يعبر بها عن تجربته، ويرسم مشاهد من حياته وواقعه، قوامها الكلمات وما يحدث بينها من علاقات يبتكر الشاعر بها دلالات جديدة غير مباشرة، ويبني بها عالما متميزاً جديداً، ويجمع فيها بين عناصر متباعدة، في إطار من الانسجام والوحدة بصور المعنى تصويراً فنيا جماليا، وهي (أي الصورة) تخاطب المشاعر التي لا تعرف حدا أو قيدا، أكثر مما تخاطب الفكر، وتدع للخيال حرية التخيل حول الصورة المشكلة، بحيث تظهر فيها شخصية الشاعر واضحة ومميزة.[18]

ثانيا: الصورة بين الواقع والخيال، وبين المنطقية واللامنطقية

الصورة الشعرية هي كل ضرب من ضروب المجاز يتجاوز معناه الظاهر، ولو جاء منقولا عن الواقع تفاصيله الجزئية مهما كانت دقيقة فهي دالة على معنى كلي. ويقول روز غريب: "الإيحاء في الصورة لا يتوقف على الخيال والإبهام، بل قد يستمد من التصوير الواقعي الساذج.[19]" . "والصورة لا تُعنى بالنسخ الحرفي للواقع، أو مسخه مسخا، فهي لا تنقل ما فيه من أشياء نقلا آليا، بل هي عالم جديد، بما تحويه من إعادة بناء الحياة نفسها، وبعث الإدراك في الجوامد، وتنسيق وتنظيم لعلاقات مبتكرة يبتدعها المدرك الفنان، وتوظيف اللغة توظيفا غير عادي لتعطي للمبدع ضالته المنشودة"[20]. ويرى صاحبا نظرية الأدب أن الصورة إعادة نتاج عقلية، ذكرى لتجربة عاطفيّة أو إدراكيّة عابرة ليست بالضرورة بصريّة... فليس هناك فقط صور "ذوقية" و "شمية" بل توجد أيضا صور حراريّة وصور ضغطيّة.[21]

إنّنا قد لا نوافق الدكتور مصطفى ناصف فيما ذهب إليه من أن استعمال الصورة

---

(17) راجع الصورة الفنية في شعر دعبل ص 241 وما بعدها .

(18) السابق ص 249.

(19) راجع الصورة الشعريّة ونماذجها في شعر أبي نواس ص 32.

(20) الصورة الفنية في شعر دعبل ص 244.

(21) نظرية الأدب، رينية ويليك - وستن وارين، ترجمة محي الدين صبحي، مراجعة د. حسام الخطيب، المؤسسة العربية 1987، ص 194.

يكون(للدلالة على كل ماله صلة بالتعبير الحسي)[22] .فنحن "لا نستطيع دائما - حين نطالع الصورة الشعريّة - أن نتمثلها شيئا عيانيا قائما في المكان ؛ إذ أن كثيرا من مفردات هذه الصورة - رغم أنّه حسي من الطراز الأول - يصعب في كثير من الأحيان تمثل وجود عياني له. فرق كبير بين تمثل الصورة الشعرية وتمثل الأشياء الواقعة في المكان"[23]. ومن ثم ينبغي حين نتحدث عن الصورة الشعرية أن نفرق بين التفكير الحسي والرؤية البصرية للشيء المكاني. وبعض النقاد - كما يقول عز الدين إسماعيل - يجعل المرئي ممثلا للحسي. ولا شك أن المرئي حسي، ولكن الصورة الحسية ليست دائما هي الصورة المرئية. فبالرغم من أن الطابع الأعم للصورة هو كونها مرئية، وأن لكثير من الصور التي تبدو غير حسية ترابطاً مرئيا باهتا ملتصقا بها، إلا أن من الواضح أن الصورة يمكن أن تستقي من الحواس الأخر أكثر من استقائها من النظر[24].

إن "ألوان الأشياء وأشكالها هي المظاهرالحسية التي تحدث توتراً في الأعصاب وحركة في المشاعر . إنّها مثيرات حسية يتفاوت تأثيرها في الناس. لكن المعروف أن الشاعر - كالطفل - يحب هذه الألوان والأشكال ؛ ويحب اللعب بها . غير أنّه ليس لعبا لمجرد اللعب، وإنّما هو لعب تدفع إليه الحاجة إلى استكشاف الصورة أولا ثم إثارة القارئ أو المتلقي ثانيا. فالشعر إذن ينبت ويترعرع في أحضان الأشكال والألوان، سواء أكانت منظورة أم مستحضرة في الذهن. وهو بالنسبة إلى القارئ وسيلة لاستحضار هذه الأشكال والألوان في نسق خاص. إنّه تصورات تستمتع الحواس باستحضارها، وإلا كان شيئا مملاً. وليست الألوان والأشكال وحدها هي العناصر الحسية التي تجتذب الشاعر، بل إنّ الملمس والرائحة والطعم لتتداخل مع الشكل واللون في الصورة الشعريّة، لأن العقل لا ينفذ إلى الطبيعة من خلال النظر فحسب، وهو لا يتحرك في نطاق المرئيات وحدها... وإنّما هو يستهلك كل الأشياء الواقعة وكل الصفات، سواء أكانت مرئية أم غير مرئيّة[25]".

كما يؤكد الدكتور شفيع السيد أن للصورة الشعرية دلالة أعمق من الدلالة التجسيمية، وهي دلالة "مستخدمة لدى علماء النفس وعلماء الجمال، وتتمثل في أنّها استحضار العقل أو التوليد العقلي reproductin mental لما سبق إدراكه بالحواس ، وليس بالضرورة أن يكون ذلك المدرك مرئيا visuel. فتدخل مدركات الحواس الأخرى من المسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات، وهذا الاستحضار أو التوليد للمدركات الحسية (الصورة) مجال اختلاف بين البشر

(22) الصورة في شعر بشار ص 51.

(23) مجلة المجلة العدد 6 ص 84.

(24) الصورة الشعرية ، سيسيل دي لويس، ترجمة د. أحمد نصيف الجنابي وآخرين، مراجعة د. عناد غزوان، 1982 ص 21.

(25) مجلة المجلة العدد 6 ص 4 - 83.

تبعا لاختلافهم في أنواع التجارب مع الأشياء الحسية التي مرّ بها كل منهم، والتي يتألف منها رصيده النفسي الذي يستثار عند حضور الرمز الدال، وهو الكلمة أو التعبير...[26].

ويجب أن نركّز على قضية مهمة في نظرنا، وهي طريقة استخدام الشاعر للألفاظ والكلمات في الصورة. فالشاعر حين يستخدم الكلمات الحسية بشتى أنواعها لا يقصد بها صورة لحشد معين من المحسوسات، بل الحقيقة أنّه يقصد بها تمثيل تصور ذهني معين له دلالته وقيمته الشعورية. وكل ما للألفاظ الحسية في ذاتها من قيمة هنا هو أنّها وسيلة إلى تنشيط الحواس وإلهابها، لأن الشعر إذا كان تقريريا أو عقليا صرفا كان مدعاة للملل "بل إنّ الارتباط بين الكلمات في الصورة هو الذي يثير فينا الدهشة ويخطف أبصارنا، ومن المعروف لدينا أن الارتباط غير المتوقع لا يمكن رفضه أو انتقاده في الشعر، بل ربما كان هو المطلوب والمحبوب في الشعر، رغم أن الحقيقة الواقعة لا تقبله. فهذا الارتباط يكون دائما -كما قلنا - شيئا جديدا يحمل الإثارة بين طياته. يقول عز الدين إسماعيل : " وفي هذا تتّفق الصورة الشعرية إلى حد كبير مع صورة الرسام الحديث، فبإعطاء كل القيمة التعبيريّة للعلاقات بين المفردات لا إلى هذه المفردات" [27]. ومثل هذه العلاقات قد لا تتناسب مع المنطق والعقل، بل قد يرفضها الواقع أيضا - كما أشرنا سابقا - ولذلك يعرف سيسل دي لويس الصورة قائلا : " إنّها في أبسط معانيها رسم قوامه الكلمات، إن الوصف والمجاز والتشبيه يمكن أن تخلق صورة، أو أن الصورة يمكن أن تقدَم إلينا في عبارة أو جملة يغلب عليها الوصف المحض، لكنها توصل إلى خيالنا شيئا أكثر من انعكاس يقدم إلينا في عبارة أو جملة يغلب عليها الوصف المحض، ولكنها توصل إلينا شيئا أكثر من انعكاس متقن للحقيقة الخارجية. إنّ كل صورة شعرية لذلك هي إلى حد ّما مجازية. إنّها تتطلع من مرآة لا تلاحظ الحياة فيها وجهها بقدر ما تلاحظ بعض الحقيقة حول وجهها"[27].

ومّا أعجبني حقا في هذا الصدد إفاضة سيسل ذي لويس في موضوع الدقة الفنية في الصورة، ومدى تمثيلها للواقع، والدقة عند لويس - كما أفهمها - هي مطابقة الوصف للواقع والحياة، وذكر تفاصيل الوصف مضبوطة ودقيقة. ويتساءل لويس : هل نحن مقتنعون بأن الدّقة هي الهدف العظيم للشعر حتى عندما تكون الصورة الشعرية هي المقصودة ؟ أو أنها بالدرجة الأولى الجدة والدقة في الصورة والتي تعطينا القناعة الجمالية أو الاكتشاف أو السرور الشعري ؟ يرى لويس أن الدّقة هي ليست كل شيء وربما ليست الشيء الرئيسي في التطور الشعري، يقول : " فهناك مقاطع في مذكرات جيرار مابنلي هوبكنز Manley Hopkins Journals Gerard وصف

---

(26) التعبير البياني ص 2 - 141.

(27) مجلة المجلة، العدد 6 ص 85.

فيها موضوعا بتفاصيل دقيقة ومطبوعة جدا بحيث إن الموضوع قد اختفى تماما، وهذا خطأ نجده في بعض الأحيان حتّى في صوره الشعرية. بالطبع يجب أن (يرى الأشياء كما هي) ولكن لا شيء يمكن أن يؤخذ منعزلا ومنفردا ومكتفيا ذاتيا. إن الواقعية تتضمن العلاقة، وحالما تملك العلاقة بالنسبة إلى البشر فستكون عندك العاطفة فلذلك لا يتمكن الشاعر أن يرى الأشياء كما هي على حقيقتها، ولا يستطيع أن يكون دقيقًا اتجاهها ما لم يكن دقيقا في المشاعر التي تربطه بها" [28].

لقد أشرنا سابقا إلى العلاقة الوثيقة القائمة بين الصورة والتجربة الشعرية، وذكرنا أن الصورة أفضل تعبير يفصح عن تجربة الشاعر الفنية التي يرمز بها للواقع كما يتخيله، فالشاعر يريد أن يشكل إدراكه الجمالي الخاص للعالم ويعبر عن تجربته الشعرية، ويريد تخصيص هذا الإدراك، وهنا يجد نفسه أمام اللغة بنظامها العام الذي يستخدمه الناس جميعا، فلا مناص من زلزلة هذا النظام اللغوي في جموده، وإشارته، وعموميّته، ولذلك يقوم الشاعر بتشكيل علاقات لغوية خاصّة بين كلمات اللغة، ليصور رؤيته الخاصّة، وهذه العلاقة الخاصة هي ما نطلق عليه" الصورة الشعرية". فكل صورة شعرية " هي خلق جديد لعلاقات جديدة في طريقة جديدة من التعبير.. [29].

وبالتالي " فالصورة الشعرية جوهر التجربة، والأداة الفذة للتشكيل الجمالي، والحل الوحيد لأزمة اللغة التي تواجه الشاعر حين يحاول تصوير رؤيته الخاصة، وإدراكه الخاص لواقعه" [30].

إننا لا نشك مطلقا في أن التصوير يختلف من لغة لأخرى، ومن شخص لآخر، ومن شاعر لآخر. يقول الدكتور إحسان عباس : " وليست الصورة شيئا جديدا، فإن الشعر قائم على الصورة منذ أن وجد حتى اليوم، ولكن استخدام الصورة يختلف بين شاعر وآخر" [31]. ويقول مدحت الجبار : " وطريقة الشاعر في تشكيل صورته (وقصيدته) تميزه، حيث نجد لكل شاعر طريقة خاصة، وتصبح القصيدة في النهاية الموازاة الشعرية لموقف الشاعر الجمالي من واقعه[32] ".

أقول : إذا كنا نميل إلى الرأى القائل بأن التصوير يختلف من شاعر إلى آخر، فإننا ننفي تماما أن تكون الصورة مميزة تماما لصاحبها، قد يتميز الشاعر في بناء هيكلية قصيدته، لكنه لا يتميز - فيما نزعم - في بناء هيكلية صورته، فالشاعر - في القديم والحديث

(28) السابق نفسه.

(29) الصورة الشعرية، سيسيل دي لويس ص 21.

(30) السابق نفسه ص9 - 28.

(31) فن الشعر، د. إحسان عباس ص 193، دار الشروق - عمان، ط 4 / 1987.

(32) الصورة الشعرية عند أبي القاسم الشابي ص 3.

- لا يستطيع أن يلزم نفسه ويقيد ذوقه بنمط معين من الصورة حتى يصبح مميزا له، وهو - أي الشاعر- إن فعل ذلك، فالأمر يصبح مملاً باعتقادي. فما ذهب إليه إحسان عباس من أن استخدا م الصورة يختلف بين شاعر وآخر، هو صحيح إلى حد بعيد، أمّا ما قاله مدحت الجبار : (وطريقة الشاعر في تشكيل صورته تميزه) فهذا ما لا نقتنع به أبداً. قد يكون كلام " الجبار " هذا صحيحا في عصور خلت، كالعصر العباسي مثلا، عندما ظهر أبو تمام وتميز بصوره، لأن صوره آنذاك كانت بدعا من الأمر في عصره، فكان أمر تميزه محققا، أمّا أن يأتي شاعر ليتميز بصورة في العصر الحديث، فهذا على الأقل يحتاج إلى مزيد من البحث والدرس. يقول لويس : (إن الصورة مهما تكن جميلة فإنّها لا تميز الشاعر. إنّها تصبح فقط أدلّة للنبوغ الأصيل حين تلطف بالعاطفة السائدة أو بالأفكار ذات العلاقة أو الصور التي توقظها العاطفة)[33] . وهذا القول أراه يتفق مع ما قاله أرسطو : " بأن السيطرة على المجاز هي علامة النبوغ الشعري"[34] . فالصورة الشعرية قد تكون من دلائل النبوغ الشعري الأصيل، بالإضافة إلى كونها ناقلة لمختلف المشاعر والأحاسيس، لكنها لا تكون من دلائل التميز.

موضوعات الصورة في شعر ابن شهيد :

لقد تناولت الصورة في شعر أبي عامر الموضوعات الشعرية التقليدية التي ألفناها في الشعر المشرقي، حيث تراوحت الصورة في شعره بين الفخر والوصف، والمدح، والغزل، والرثاء، والمجون، والحكمة أحيانا. وقد استطعت تتبع الصورة في ديوانه بسهولة ويسر، وذلك لسببين : الأول أن حجم الديوان صغير نسبيا، لا يحوي شعر ابن شهيد كله، فديوانه تجميع من مختلف المصادر قام به (يعقوب زكي) ، والثاني أن الصورة في شعره - كما سنرى- تنساب بوضوح وسهولة، مما ييسّر الأمر على الدّراس.

أولا : الذات في صورة ابن شهيد :

لقد احتل موضوع الفخر والإعجاب بالنفس مساحة لا يستهان بها من مجمل المساحة الكلية للصورة الشعرية في ديوانه. بل نستطيع أن نقرر باطمئنان أن الفخر بالنفس أكثر المحاور ترددا في الصورة عند ابن شهيد، حتى أن الذات قد بدت متضخمة في صورته الشعرية. وهذه الحقيقة يستطيع الدارس أن يتوصل إليها عن طريق إجراء عملية استقراء بسيطة على الصورة في الديوان قال أبو عامر [35] (طويل) :

(33)- الصورة الشعرية، دي لويس ص 23.

(34) - الصورة الشعرية، دي لويس ص 23.

(35) - ديوان ابن شهيد جمعه وحققه يعقوب زكي. ص 83.

عجبت لنفسي كيف مُلّكها الهوى وكيف أستفز الغانياتُ إباءَها

أنا البحر لا يستوهم الخطبُ طاقتي وتأبى الحسان أن أطيق لقاءها

تيممُ قصدي النائباتُ فردها فتى لم يشجع حين حان رياءها

إذا طرقته الحادثات أعارها شبا فكرات قد أطال مضاءها

إن ما أعجبني حقيقة في هذه الصورة أن ابن شهيد قد استطاع - بكل دقة ومطواعية - أن يضمن فخره غزلاً، فقد دمج غرضين في آن واحد، فهو يرى نفسه في هذه الأبيات بحراً زاخراً لا تؤثر فيه الخطوب، ولا توهن من عزمه الأحداث الجسام، لأنّه يملك فكراً ماضياً، إلا أنّ الهوى قد فعل فعله في نفس ابن شهيد ، كما أنّ الغانيات قد ملكن عليه نفسه. (وهذا من الفخر المضمن في الغزل، فكأن أبا عامر ما تغزل إلا ليفخر ويثني على همته).[36]

يقول في قصيدة يمدح فيها هشام المعتد [37] (كامل):

أحللتَني بمحلة الجوزاء ورَويتُ عندك من دم الأعداء

وطعمت لحمَ المارقين فأخصبَتْ حالي وبلّغني الزمان شفائي

ولحست إخواني لديك كأنّهم مما رفعتَهم نجومُ سماء

من الملاحظ في صور أبي عامر الفخرية وغيرها أنه يأتي (بالصور السابحة المعتلية عن مستوى الأرض المقترنة بالجوّ أو بالنجوم أو بظهور الخيل، وهو يتصور نفسه على ارتفاع، ومَرد ذلك كله إلى شعوره بالاستعلاء، بالنسبة إلى من حوله، وإلى خوفه من الموت، حتى إنّه حين تصور قدوم الموت تمنّى قائلا (طويل) :

تمنيت أنّي ساكن في غيابة بأعلى مهب الريح في رأس شاهق

وقد كان في حياته - لا شعوريا - يعيش في رأس شاهق، والرياح تجأر من حوله، كان جوادا والناس حمر، فإذا أحسّ أنّ زمانه لم ينصفه أسي لذلك الجواد الذي كبا فنهقت الحمير تضحك منه (كامل):

وكبوتُ طرفا في العلا فاستضحَكت حمرُ الأنام فما تَريم نُهاقَها

---

(36) ابن شهيد الأندلسي، حياته وأدبه، د. حازم عبد الله خضر، ص 103، 1984.

(37) الديوان ص 81.

إلا أن همته في السماء، رغم قصور حظه [38] (خفيف) :

همةٌ في السماء، تسحبُ ذيلا ... من ذيول العلا وجَدٌّ كبابي

إن الصورة الشعرية هنا تؤدي وظيفة نفسية، بالإضافة لبعدها الجمالي الشعري الذي تضفيه على جو القصيدة العام. فالصورة في مثل هذه الحالة خير تعبير عن نفسية أبي عامر المتعالية المتغطرسة، فمن رجع إلى سيرة هذا الشاعر أدرك أنَّه تميز في عصره بعزة النفس المصحوبة بالعجب، وقد تنازل عن عزة النفس في حالات إعساره، ولكنه كان يقهر نفسه بحيث لا تستشعر الندم على فائت، وكثيراً ما يتمدَّح بعزته النفسية في شعره تمدّحه بالكرم فيقول [39] (الكامل) :

والنفس نفسٌ من شُهيدٍ سِنْخها ... سِنْخ غَذَتْ منه العلا بلبانها

ويرد إحسان عباس عجب ابن شهيد بنفسه إلى مصدرين : نسبه الشهيدي الأشجعي، حيث يقول أبو عامر (كامل) :

من شهيد في سرها ثم من أشـ ... ـجع في السر من لباب اللباب

" واقتداره على النثر والشعر اقتداراً يرى كل معاصريه وكثيراً من غير معاصريه دونه، وقد قال له أصحابه ذات مرة" إنك لأت بالعجائب وجاذب بذوائب الغرائب، ولكنك شديد الإعجاب بما يأتي منك "[40].

إذن، نستطيع أن نقول : إن الصورة الشعرية مرآة حساسة صادقة، تنقل لنا نفسية أبي عامر وسمات شخصيته بدقة وتفصيل، من هنا قيل : إن (دراسة حياة الأديب وسيرته الذاتية تعد مفتاحاً أساسيا لفهم الصورة الفَنّيّة التي يعكسها أدبه)[41].

بل إن إيضاح العمل الفني من خلال شخصية المبدع وسيرته يعد من أقدم مباحث الدرس الأدبي، كما يتفق بعض الدارسين على حتمية استغلال مكونات الشخصية الأدبية، بدقائقها النفسية، وما تحويه من عواطف وميول وأهواء، كوسيلة إلى فهم الصورة الأدبية العامة لأدبه، وفهم العصر الذي عايشه الشاعر (فهي لا تصور الشاعر نفسه بقدر ما تساعد على فهم فنه وموقفه الفكري) [42] .

(38) تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة . د. إحسان عباس، ص 300 ، دار الثقافة ببروت ، ط 7 / 1985.

(39) السابق ص 291.

(40) السابق نفسه.

(41) الصورة الفنية في شعر دعبل ص 23.

(42) السابق ص 4 - 23.

فضلا عن ذلك كله، فإن شعر أبي عامر يكشف ويعبر عن أحداث ومراحل حياته، (وكل شعر لا يضع أيدينا على السمات الأساسية لشخصية صاحبه شعر زائف، وكل شعر يعطينا صورة لشخصية صاحبه هو الشعر الصحيح . فالشاعر يشعر ويشعر والتعبير عن النفس هو الأدب في لبابه)[43].

يقول ابن شهيد مفتخرا بمكانته السامية ، وبمجده العظيم المتمثل في سيفه، أو بسعة تفكيره[44] : (طويل)

وكيف ارتضائي دارةَ الجهل منزلا إذا كانت الجوزاء بعضَ منازلي؟
وصبري على مَحض الأذى من أسافلٍ ومجدي حسامي والسيادةُ ذابلي؟
ولما طمّا بحر البيان بفكرتي وأغرق قرنَ الشمس بعضُ جداولي

إن الصور السماوية العلوية أو السابحة - على اصطلاح إحسان عباس - لا تقتصر على تصوير الذات في شعره، بل إن مثل تلك الصور تكثر في نثره. ولقد ذكرنا سابقا أن أبا عامر قد افتتن بالصور السابحة والعلوية افتتانا عظيما، حتى أنّه قد تصور نفسه بأعلى مهب الريح في رأس شاهق بعد موته، حيث يقول (طويل) :

تمنيتُ أني ساكن في غَيابة بأعلى مهب الريح في رأس شاهق

ويقول[45] (خفيف) :

همة في السماء، تسحب ذيلا من ذيول العلا وجَدٌّ كابي
وفتى أرهفت ظباء المعالي فتنته بالباتر القرضاب
نَبّبته أيامه ولياليه بظُفر من الخطوب وناب

---

(43) السابق ص 24.
(44) الدّيوان ص 144.
(45) الدّيوان ص 86

ونرى في أدبه نجم الهداية وشهاب النّور إذ يقول (46) : (خفيف)

وكـــأن النجـومَ لما هدتهــم	أشرقَتْ للعيون مـــن آدابي
وكـــان البــروق إذ طـالعتهــم	أو قدَتْ في سمائها مِن شهابــي

إن أبا عامر يملك ذاتا عزيزة عليه جدا، ولذلك فهو لا يقبل لها اليأس و لا المرض، فنجده يرثيها رثاء حارا غير مرة في الديوان. ورثاؤه لذاته رثاء تظهر فيه النزعة الإنسانية ظاهرة واضحة. ومن ذلك قوله بعد أن طالت علته (47) (طويل) :

تأملت مـا أفنيت من طول مـدتي	فلــم أره إلا كلمـحـة نـاظر
ومـا أنا إلا رهن مـا قـدمتْ يـدي	إذا غـادروني بين أهل المقـابر
سقى الله فـتـيانا كـأن وجـوههم	رجـوهُ مـصـابيح النجـوم الزواهـر
إذا ذكـروني والثرى فـوق أعظمي	بكوا بعـيـون كـالسـحاب المواطـر
ولكنْ عـجيـبا أنَّ بين جـوانحـي	هوى كـشَرار الجـمـرة المتطاير
يُحركني والموتُ يحفر مـهجـتـي	ويهـتـاجني والنفس عند حناجـري

ولا شك أن الرثاء هنا يعتبر انعكاسا أو رد فعل طبيعيا لصورة الفخر الذاتي السابقة.

ثانيا : صورة الناس :

1- المرأة :

يرسم ابن شهيد صورة تراثية مشرقية للمرأة في شعره، فقد مارس أبو عامر الغزل والمجون، ونظم فيه بدرجة أقل من ممارسته للمديح والوصف، مع أنه نشأ نشأة ترف ولهو ومجون مع وفرة المال والجاه. (غير أن غزله بالقياس إلى المديح أو الوصف يبدو قليلا، وربما أوحى لنا ما عنده من الشعر في هذا النوع أنّه نظم فيه تقليدا كما ينظم في أي غرض آخر، أو قل إن أبا عامر طرق هذاالنوع إذ كان لا بد له من أن يطرقه حتى لا يتهم بالتقصير أو يوهم شعره بالنقص) (48).

---

(46) السابق نفسه.

(47) الدّيوان ص 113.

(48) ابن شهيد الأندلسي : حياته وأدبه ص 5 - 84.

أرى أن هذا النص الأخير يحتوي على فكرتين : الأولى أن ابن شهيد قد مارس الغزل بقلّة قياسا بالمديح أو الوصف، وهذه الفكرة حقيقة يثبتها الإحصاء في شعر الرجل. أما الفكرة الثانية وهي أن ابن شهيد ما طرق الغزل إلاّ ليقال إنه طرق كل الموضوعات الشعرية أو لئلا يتّهم شعره بالنقص أو التقصير، فهذا مما لا نقتنع به. إذ أن غزل أبي عامر ينساب برقة عجيبة، وسهولة ممتنعة، فلو كان رأي الدكتور حازم عبد الله خضر السابق سليما تماما لجاء غزل ابن شهيد متصنّعا تبدو فيه آثار التكلف، لكن غزله جاء غاية في السلاسة والعذوبة والوضوح، وهو القادر على الصنعة المتكلفة وعلى الغريب الوحشي من الألفاظ والتعابير. وبذلك أرى أن غزل ابن شهيد رد فعل طبيعي لنشأته المترفة المنعمة في قصور العامريين. وأظن أن كمّا هائلا من شعر ابن شهيد ومنه غزله قد ضاع مع ما ضاع من شعره، فممّا وصلنا قوله [49] (رمـــــل) :

مـــــرّ بـي فـي فـلـك مـن ربـرب ... قـمـر مـبـتـسـم عـن شنـب

زينـو أعـلاه بـالدرّ كـمـا ... ثقّلـوا أسـفـلـه بـالكثـب

فـازدهتني أريحيـاتُ الصبـا ... واسـتـخـفّـتني دواعي طربـي

فـتـعـرضت لـتـسليم لـه ... فـإذا الـظّـبـاءُ لا يـعـبـأ بـي

قـال : مـن ذا الـعـبـدُ من دلّـه ؟ ... مـا الذي أمّنه مـن غـضـبـي ؟

ولا يخفى علينا أن هذه الصورة الغزلية إنما هي من الصور المعروفة والمعاني المطروقة وليس فيها جديد يذكر [50].

كما يصورها بالظبي في قوله [51] (متقارب) :

تولّى الحِمامُ بظبي الخدور ... وفاز الردى بالغزال الغرير

وكنت مللتُك لا عن قِلى ... ولا عن فساد جرى في ضميري

كمثلِ ملالِ الفتى للنعيم ... إذا دام فيه وحال السرور

ويقول أيضًا [52] (طـــويـــل) :

---

(49) الديوان ص 96.

(50) ابن شهيد الأندلسي : حياته وأدبه ص 86.

(51) الديوان ص 106.

(52) الديوان ص 83.

ميادين أفراس الصبا ومراتع رتعتْ بها حتى ألفت ظِبَاءها

فلم أر أسرابا كأسرابها الدمى ولاذئب مثلي قد رعى ثمّ شاءها

أما مجون أبي عامر فإننا نجده جزءا من حياته وصدى لنشأته الأولى بين النعيم والمال والترف، فهو فيه صريح لا يقف عند حد التنويه بما يكون في لقاء حبيبين وإنّما يتطرق إلى شيء من التفصيل ... فقد يذكر ليلة وما يكون فيها من خمر ومجون في حان أو في دير من الأديرة[53] (كامل) :

1 - ولربّ حانٍ قد أدرت بدَيْره خمرَ الصبا مُزجت بِصَفْو خُموره

2- في فتية جعلوا الزُّنَاق تكاءهم مُتصاغرين تَخَشّعا لكبيره

4 -وأتى عليَّ بطرفه وبكفه فأمال من رأسي لِعَبٍّ كبيره

5 -وترنّم الناقوسُ عند صَلاتهم ففتحت من عيني لرِجْع هديره

6 -يُهدي إلينا الراحَ كلُّ معصفر كالخشف خَفَّره التماحُ خفيره

ويرى الدكتور حازم عبد الله خضر أن مجون أبي عامر منسوج على منوال أبي نواس في أشعاره الخمرية المجونية، " خاصة وأن أبا عامر قد أوردها (أي المقطوعة الشعرية السابقة) لإيقاظ أبي نواس من سكره عند زيارة له إلى أحد الأديرة في رسالة " التوابع والزوابع" بصحبة تابعه زهير".

وله قطعة شعرية مجونية، تبين موقفه المادي الحسي من المرأة حيث يقول [54] : (رمل)

قلت : هبْ لي يا حبيبي قبلةً تَشْفِ من عمك تبريح الصدى

فانثنى يهتز من مَنكِبِه قائلا: لا ! ثم أعطاني البدا

كلما كلمني قبّلته فهو إما قال قولا ردّدا

كاد أن يرجعَ من لثمي له وارتشافي الثغرَ منه، أدردا

قال لي يلعب : صِدْ لي طائرا فتراني الدهر أجري بالكُدى

وإذا استنجزتُ يوما وعدَه قال لي يمطُل : ذكّرني غدا

شربتْ أعطافُه خمرَ الصبا وسقاه الحسنُ حتى عربدا

وإذ بتُّ به في روضة أغيدا يعرو نباتا أغيدا

(53) ابن شهيد الأندلسي ص 87.

(54) الديوان ص 103.

قــام في الليــل بجيــد أتلــع ينفض اللمّة مــن دمــع النــدى

رشــأ بــل غـــادة ممكــــورة عضّـت صبحـاً بليل أســودا

أُحُحِتْ من عضتي في نهدهـــا ثــم عضت حُرَّ وجهي عَمَــدا

فــأنا المجــروح مـــن عضتهـا لا شفــانــي الله منهــا أبدا

وكما هو ملاحظ في هذه القطعة الشعرية فإنّ ابن شهيد يقيم شعره في كثير من الأحيان على الحوار، يقول إحسان عباس :" ومن الطريف في هذا - وهو الأصم - ميله في الشعر إلى الحوار " [55] . ومما قاله في المرأة واصفا (رمل) :

فمشت نحوي وقد ملكتها مشية العصفور نحو الثعلب

وصف إحسان عباس هذا البيت بأنّه من الغرائب، [56] واكتفى بهذا الوصف دون أن يتوقف عند وجه الغرابة في البيت ليبينه لنا. لكنني أكاد أجزم بأن وجه الغرابة - كما أراده إحسان عباس - محصور في قول أبي عامر :"فمشت نحوي" مشية العصفور نحو الثعلب" ، إذْ أنّه من الغريب حقًا -في الظاهر- أن يجعل الشاعر العصفور - في صورته - يمشي طائعا نحو الثعلب . لكن المتمعن في شعر أبي عامر لا يرى غرابة في الصورة، خاصة إذا عرفنا أن الشاعر أراد بالثعلب نفسه، وبالعصفورالمحبوبة، فإذا مشى العصفور نحو الثعلب فهذا يعني بالضرورة أن المحبوبة قد مشت نحو الشاعر، مما يؤكد رأينا هذا أنّ ابن شهيد قد صرح في عدّة مواطن من شعره بأنّه الثعلب أو الذئب. ويقول (طويل) :

فلم أر أســرابا كــأســرابها الدّمى ولا ذئبَ مثلي قــد رعى ثمّ شــامها

وبيته (فمشت نحوي) أراه يوافق قوله في بيت آخر، حيث يقول متغزّلا (رمل) :

يسع النعمة من عينيْ رشا صــائدٍ في كــلّ يوم أسدا

فالرشا - عند ابن شهيد - يستطيع صيد أسد كل يوم، والعصفور - كما سبق - يمشي نحو الثعلب. أقول : هذا - فيما يبدو- تناقض، وإن كان قصد بالأسد أو بالثعلب نفسه، فهو يظل - في رأينا - تناقضا ينمّ عن أمر نفسي داخلي متشبث من شخصية ابن شهيد في جذورها، ولا عجب، فإن يعقوب زكي - جامع الديوان - يقول في مقدمة الديوان : شخصية متناقضة غاية

(55) عصر سيادة قرطبة ، ص 299.

(56) السابق نفسه.

التناقض، معقدة، غاية التعقيد، وقد استنتج يعقوب زكي هذا بعد أن أورد قولا لابن بسام، وآخرلابن حيان، حيث يقول الأول : (كان بقرطبة في رقته وبراعته وظرفه خليعها المنهمك في بطالته، وأعجب الناس تفاوتا ما بين قوله وفعله، وأحطهم في هوى نفسه، واهتكهم لعرضه، وأجرأهم على خلقه).

ويقول ابن حيان : (من رجل غلبت عليه البطالة فلم يحفل في آثارها بضياع دين ولا مروءة، فحط في هواه شديدا حتى أسقط شرفه، ووهم نفسه راضيا في ذلك بما يلذه، فلم يقصر عن مصيبة، ولاارتكاب قبيحة).[57]

ومن علامات التناقض القائمة في حياة أبي عامر تلك الصلة الوثيقة الغريبة التي قامت بين هذا الشاعر العربيد والشيخ الفاضل العالم الوقور ابن ذكوان، الذي كان يلقي خطبة الجمعة كل أسبوع في المسجد الجامع بقرطبة.[58]

حتى لو أن تفسيرنا للتناقض الذي وقع فيه شاعرنا في بيتيه السابقين غير مقنع، فلنا الحق أن نقول : إن خيال الشاعر قد يدفعه أحيانا إلى أن يركّب ويوجد بين الأشياء علاقة لإقامة خلق جديد للصورة التشبيهية، حيث يذوب فيها سياق الفواصل التي تلوح بين المشبه والمشبه به.[59]

ولا بد أن نذكر في هذا المقام قضية خطيرة - كما نراها - تتعلق بغزل أبي عامر ومجونه، فكثير من الباحثين والدارسين القدامى والمحدثين قد اتهموا أبا عامر بالمجون الفاحش، فهذا ابن حيان يقول : (من رجل غلبت عليه البطالة...) ويرسم ابن بسام صورة لابن شهيد لا ترحم .

إلا أن القارىء لأكثر شعره الغزلي لا يجده ماجنا إلى درجة الفحش والسخف، بل على العكس من ذلك فإن شعره الغزلي يوحي برقة وعذوبة وسلاسة طبع وسلامة نفس. ولعل من أرق شعره الغزلي قوله (متقارب) :

ولمّـــا تملأ مـــن سكـــره   فنام ونامت عيونُ العسَسْ

---

(57) الديوان ص 3 - 22.

(58) الديوان ص 35.

(59) مجلة آداب المستنصرية، العدد الثاني عشر، 1985، ص 78.

دنوت إليـــــه - علـــى بعده- دُنُــوُّ رقيـبٍ درى مــا التمس
أدبُّ إليـه دبيـب الكـــرى وأسمـو إليـه سُمُـوَّ النفس
أقبــل منـه بيـاض الطلـى وأرشـف منـه سـواد اللعـس
فبـتُّ بـه ليلـتي نـاعمـا إلـى أن تبسّـم ثغـر الغلس

ويعلق د.عمر الدقاق على الأبيات قائلا : (وتتسم هذه الأبيات بالسهولة والرقة، فهي عذبة تتسربل بغنائية محببة، يزينها هذا القص المفعم بالحركة بفضل توالي الأفعال، مثل : قلاً ونام، ودنوت، وأدبّ، وأسمو، وأقبّل، وأرشف. والصور سائغة برغم أنها مألوفة في الشعر لوقوعها في سياقه ومناسبتها لموضوعها كتشبيه سعيه الرقيق إلى الحبيب بدبيب الكرى، وصعوده إليه بسمو النفس ... وربما أكسب الأبيات مزيدا من الجمال بحرها المتقارب، لإيقاعه الواضح المنتظم الذي يوحي بالحركة، فضلا عن التوازن بين شطري البيت الرابع وما انطوى عليه من المقابلة بين بياض الطلى وسواد اللعس...فغزل ابن شهيد - كما هو جلي- ينطوي على المجون والهزل من غير فحش ولا سخف رماه بهما بعض الجامدين من الخصوم وعلى رأسهم ابن حيان، بل إن من شعر ابن شهيد في غزلياته العذبة ما ينم عن فرط حساسية ورهافة مزاج ورقة طبع، وذلك في مثل قوله [60] (كامل) :

مـا أطربت فـوق الغصون حمـامـةٌ إلا رأيـتَ دمـوع عيني تُسكـب
وإذا الريـاح تنـاوحتْ ألفيـتَني بين الصبابة والأسـى أتقـلّب
يـا عـاذلي في الحبّ مهلا بالأذى لـو كنتَ تعشق مـا ظللتَ تؤنب

2- الممدوح :

يمتلك الممدوح قدرة على الاندماج والحلول في أكثر عناصر الطبيعة بهاء وسموا (رمل) :

وغمـامٍ بـاكرتنـا عينـه تُتـرِع الأفـقَ بـدمـعٍ صَيِّـب
مثـلِ بحـرٍ جـاءنا من فـوقـنـا جـرمُه من لـؤلـؤ لـم يُثقـب
فدنـا حتـى حسبنـا أنـه يمسح الأرض بـفضـل الهَيْـدب
فسألنـاه، وقـد أعجبنـا حشـوُه العيـنَ بمـرأى معجب
أنت مـاذا ؟ قـال : مُـزن عَلّمت كفُّـه النجعَـةَ كفّـا درب
سـامني بالشـرق أن أسقيكـم رحمـةٌ منـه بـأقصى المغـرب
فسـألنـاه أيـنَ ذاك لنـا قـال : هـل يخفى ضياءُ الكوكب
ملـكٌ نـاصبَ مـن خـالفكـم عـامـريُّ المنتَمـى والمنصب
فعلمنـا أنـهـا نفحـةُ مَـنْ ورث الجـودَ أبـا بَعْـدَ أب

---

(60) ملامح الشعر الأندلسي، د عمر الدقاق ،ص 109.

لاحظ كيف أن أبا عامر قد وظف الحوار هنا من أجل خدمة قضية الممدوح، إن الشاعر يعقد مناجاة بينه وبين الغمام، والغمام هنا رمز للممدوح المعطاء (صورة تقليدية)، والممدوح غمام في كرمه وبركته.

(ومن الطريف في هذا - وهو الأهم - ميله في الشعر إلى الحوار... وهذه الصورة الممتدة تؤكد ما ذكرناه سابقا، من أنّ ابن شهيد يختار الصور العلوية السابحة والممتدّة الشاسعة. ومثل هذه الصور توافق هوى في نفسه وميولا إلى العلا ورغبة ملحّة في المجد والرفعة.

توجد أشعار المديح بكثرة في ديوان ابن شهيد، بل إن المديح أكثر الموضوعات الشعرية تردّدا في الديوان. وأبو عامر في هذا لبس بدعا من الأمر، فقد كان معاصروه على شاكلته أو أكثر من ذلك، حتّى لنكاد نعتبر ظاهرة التكسب هذه عامة في شعر عصر أبي عامر إن لم يكن في الشعر الأندلسي حتّى عصره... [61] (كامل) :

أحللتـني بمحلّـة الجـــوزاء	ورَوِيتُ عندك من دم الأعـــداء
وطعمتُ لحمَ المارقين فـأخصبت	حـــالي وبلّغني الزمانُ شفائي
ورأيتـني كـالصقر فوق معاشر	تحتي كـأنهمُ بنـات المـاء
ولمحت إخوانـي لديك كأنهمْ	ممـا رفعتَهمُ نجومُ سماء

يمدح أبو عامر في هذه الأبيات الأمير هشام المعتد، الذي كان على صلة وثيقة به حتّى اصطفاه هشام، وقربه إليه كثيرا، وكما نرى فأبو عامر يبالغ كثيرا في تصوير مكاسبه في ظل هشام. وعلى أية حال فإن هذه الأبيات لتؤكد على العلاقة القوية بين أبي عامر والمعتد، ومدى ما وصلت إليه من الإخلاص والمحبة والسعادة، ليس لأبي عامر فحسب وإنما لإخوانه وأقرانه، فقد سعدوا في ظل المعتد وارتفع شأنهم حتى غدوا كأنهم نجوم تتألق [62].

ثالثا : الحيوان :

نجد لأبي عامر وصفا لبعض الحيوانات - تجاوزا- كالبرغوث والنحلة والذئب والسباع (63).

ويرى د.حازم عبد الله خضر أن هذا الوصف إلى شعر الطرافة والفكاهة أقرب منه إلى الجد والصرامة. ولا شك أنّ وصف ابن شهيد لهذه الحيوانات - كما سنرى - يدلّ على دقة ملاحظة وبعد نظر، وعلى ما وصل إليه المجتمع الأندلسي من ترف فكري. يقول في وصف النحلة (طويل) :

---

(61) ابن شهيد الأندلسي ص 80.
(62) السابق نفسه ص 79.
(63) السابق نفسه ص 83.

وطــــائرةٍ تهوي كــــأن جناحها	ضميـر خـفيٌ لا يحــدّده وهــمُ
ملازمــــةٌ للـــروض حتــى كأنها	لهـــا كـــل مـــا تفترُ عنه الربا طعم
تمج بفيهـــا الشهـــدَ صرفا ويختفي	لمُشتَـاره مـا بين أحشائها سهــم
منافــرة للإنـس تأنـس بالفــلا	مفرقـة للشهد مــن بعضها السـم
فــإدناؤها رشدٌ، وهتـك حجابـهـا	إذا احتجبت فـي غير أيامهـــا ظلمُ

و يلاحظ أنّ هذه الصورة تعتمد قدرا غير قليل من التفصيل وبسط القول في صفات هذا الحيوان في مظهره ومخبره وتحركه وطيرانه وحتّى في طباعه، وما ينتابه في مراحل حياته من السبات والجمود في أوقـات وهيئـات معيـنة، أو حركة وانطـلاق وجدّ وعمل ونتاج لذيذ نافع للإنســان، وهي مع ذلك مؤذية تحمل السم إذا لدغت مــن يعتـدي عليهـــا أو يقتحم حماها(64).

يقول الدكتور عمر الدقاق : (وهذه الصورة ذات دلالة واضحة بارزة على براعة الشاعر ودقّة تعبيره عن صفات هذا الحيوان وفوائده الإيجابية للإنسان مع عدم خلوه ممّا ينغّص المستفيد منه ويؤلمه إلى حدّ الإيذاء والإزعاج، وإن كانت الصفات الإيجابية ذات الدلالة على إفادة الإنسان من هذا الحيوان في طعم الشهد وفائدة لبدنه وفكره وجميع حواسه...)

ويقول سعد شلبي : (وقد تصور ابن شهيد في جناح النحلة ضميرا خفيا لا يصل إليه الوهم، وفي هذا دليل على أنه تأملها فلاحظ رقة جناحها إذا قيس ببقية أجزائها، ثم أعمل خياله فبالغ فيما تخيل، وألزمها الروض وجعل كل ما تنتجه الربى طعاما لها، ثم يقف منها بعد ذلك موقف المتأمل مرة، والشاعر الحساس مرة أخرى، ويعتمد على المطابقة في إبراز هاتين النظرتين ، فالعسل يخرج من فمها، والسم يختفي بين أحشائها، وهي تنفر من الأنس وتأنس بالفلا، ثم هي تفرق شهدا وسما على السواء). (65)

ويصف ابن شهيد الذئب بقوله (طويل) :

إذا اجتــاز علـويُّ الريـاح بـأنفه	أجــدَّ لعرفـان الصبـــا يتنفـس
تَذكَّــر روضـا مــن شَـويٍّ وبـاقـر	تَولتـْـه أحـراسٌ مــن الذعـر تحـرس
إذا انتابها من أذؤب القـفـر طـارقٌ	حثيث إذا ما استشعر اللحظ يهمس
أزَلُّ كسَــى جثمــــانـه متستــرا	طيالـس سوداً للدجى وهــو أطلس
فـــدل عليــه لحـظُ خِـبٌّ مخـادعٍ	تَرى نارَه من مـاء عـينيـه تقبس

(64) وصف الحيوان في الشعر الأندلسي : عصر الطوائف والمرابطين، د.حازم عبد الله خضر، ص 179، بغداد 1987.

(65) البيئة الأندلسيّة وأثرها في الشعر، عصر ملوك الطوائف ، د. سعد إسماعيل شلبي ، ص 155.

" صورة جعلها الشاعر خاصة بأوصاف الذئب سواء منها ما كان متعلقا بالصفات المعنوية التي تدور حول حواس هذا الحيوان وما امتازت به في طلبه الطعام وتلمسه المواطن التي يوجد فيها، وكيفية الحصول عليه، أو ما كان يتعلّق منها بصفات الذئب الظاهرية المادية التي تتمثل في مظهر جسمه وأوضاعه ولون جلده وعينيه ونظراته، هذا إلى ميزات أخرى لهذا الحيوان مثل شدّة البطش وقوة الفتك والترويع والإرهاب الذي يبعثه في النفوس من حوله من إنسان أو حيوان حتى صار مضرب المثل في ذلك». (66)

الخاتمــــة

إنّ الصورة أفضل تعبير يُفصح عن تجربة الشّاعر الفنية التي يرمز بها للواقع كما يتخيله ، ويشكل إدراكه الجمالي الخاص للعالم. ويعبر عن تجربته الشعرية. والشّاعر يستخدم اللغة مراعيا النظام العام. لكنه يستخدمها بأسلوبه من خلال تشكيل علاقات لغوية معيّنة بين مفردات اللغة ليصور لنا رؤيته الخاصة أي صورته الشعرية. وقد برزت الصورة في شعر ابن شهيد بكلّ جلاء في الموضوعات الشعرية التقليدية من فخر ووصف ومدح وغزل ورثاء، ومُجون. واحتل الفخر والإعجاب بالنفس مساحة كبيرة من المساحة الكلية للصورة الشعرية في ديوانه، فظهر أثر التحضر وحياة المدينة في مجونه وفي غزله بالمرأة. أما بقية الموضوعات فقد راعى فيها الشّاعر تقاليد القصيدة العربية القديمة.



(66) وصف الحيوان ص 81.

ابـن قزمـان إمام الزجالين العرب : شخصيـة مسرحيـّة !

بقلم الأستاذ عز الدين المدني



لقد اطّلعت على ابن قزمان وعلى شيء قليل من أزجاله من خلال نتف مبثوثة في كتب كثيرة، مثل كتب التاريخ والتراث والأدب والفكر التي تخصّ حضارة الأندلس العربيّة الإسلامية. وكانت تلك النصوص القصيرة والموجزة جدا على قلّتها تنوّه بابن قزمان تنويها عجيبا وتجعله إمام الزجالين العرب القدامى والمحدثين جميعا، وقرأت بعض أزجاله، وفهمت أكثرها لأنها قريبة الألفاظ من الألفاظ التي مازلنا نستعملها في اللهجة التونسية (العاصمة) وفي اللهجة المغربية (فاس بالخصوص)، بل إن عددا من التعابير في أزجال ابن قزمان هي شديدة القرب من بعض التعابير التونسية العامية اليوم، فأفهمها جيّدا رغم الانقطاع التاريخي واللغوي العامي الذي استغرق مئات ومئات من السنين، بين انطفاء حضارة الأندلس وبين يومنا هذا، والغريب في هذا الأمر، أني قرأت تلك الأزجال القليلة فلم أشعر بغربة تاريخية ولا لغوية عنها، ولم تشعرني هي بغربة تاريخية ولا لغوية عني أيضا، مثلما أسمع أو أقرأ أزجالا مغربية اليوم أو مصرية أو سورية، فكأنّ الأندلس حاضرة حضورا ملموسا، ومجاورة، وقريبة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الأقطار العربية اليوم، وكأن المادة الشعرية التي بين يدي ليست ميّتة، محنّطة، متحفية بل هي

حيّة، يخفق قلبها، ويدقّ إيقاعها، وترفّ دلالاتها وألفاظها العربية وما يحفّ بها من إشارات...

لقد تركت لي تلك النتف النّصية القليلة والموجزة عن ابن قزمان وعن أزجاله انطباعا عميقا في ذهني وفي مخيلتي طوال سنوات، واكتفيت بتلك النتف لأني وجدت صعوبة كبرى للحصول على المراجع الأساسية بالإضافة إلى اهتمامي بقضايا متنوعة في تلك السنوات صدتني عن الاطلاع عليها مثل مرجع «غرثيا غومث»، فانطلقت من تلك النتف الشحيحة الجافة لأتصور ابن قزمان إنسانا سويا من لحم ودم، ذا مكانة اجتماعية، وسلوك يومي، وعلاقات بشرية، وأخلاق، وأفكار، ومعتقدات في إطار مدينة قرطبة الحقيقية التي قرأت عنها بعض الدراسات والرحلات والأوصاف، وخاصة قرطبة المجازية، والخيالية، وهي ليست بالضرورة ولا بالقوة طوباويّة، ولا بحاضرة الفردوس المفقود، عبر شوارعها وبطاحها وأسواقها وفي ظلال بيوتها وجامعها وفنادقها، ومن خلال قضاياها الأساسية المحرقة، وكذلك الظرفية التافهة اليوم لا أمس، وأشدد على ذلك كثيرا.

***

ابن قزمان صار عندي شخصية مسرحية، ففي أثناء كتابة مسرحية منذ أكثر من ست سنوات أي بين سنة 1989 وسنة 1996، فرضت علي شخصية ابن قزمان فرضا قويا، شخصية لا جامدة بل متكلمة وفاعلة، في مناسبة وفي موقف، وفي سلوك أقلّ ما يقال فيه إنه غريب، لأنه نقيض لما هو متوقع، نراه بقامته الطويلة، وبلباسه الأنيق ينشد بصوته المطرب زجله الشهير:

« يا مليح الدنيا قل :

علاش أنت يا ابني ملول»

أمام أخلاط من الناس، فيهم تجار، وباعة، وزبائن، وفضوليون، وسياح أجانب ، وشرطة، وجواسيس، ومن بينهم أيضا جماعة ملتفة حول بعضها البعض، لها لحى طويلة تكنس الأرض من شدّة طولها وعنادها، كل ذلك يجري في بطحاء باب الفتوح، التي ستشهد بعد قليل الاستعراض العسكري الضخم الذي سيؤديه الجيش بإشراف المنصور الموحدي القائد الأعلى للقوات المسلحة، تحسيسا وتحميسا للشعب وتمهيدا لإعادة الزلاقة الموقعة الحربية المرابطية الباهرة التي سحقت الأعداء. ونحن نشاهد شخصية ابن قزمان تنشد، وضارب البندير يدقّ الإيقاع، والراقصات يرقصن رقصة أندلسية احتفظ المغرب الكبير بالبعض من ملامحها، وكأنّ الدنيا بخير وعافية، وكأن الأعداء ليسوا على الحدود يترصدون. وهذا السلوك المخالف لما هو متوقع ليس غفلة ولا حماقة من شخصية ابن قزمان، وإنما هو التعبير عن المشاعر الدفينة للشعب، وهو في الوقت نفسه إمعان في الدفاع عنه، كما جاء في مقاطع الزجل المذكور، إلاّ أنّ شخصية ابن قزمان التي فرضت

نفسها على الجمهور الذي تحلق حولها تصطدم بشخصية رئيس شرطة مركز باب الفتوح، التي منعت ابن قزمان من مواصلة إنشاد زجله، وضرب البندير ورقص الراقصات. وفي هذه النقطة بالذات، يندلع الصراع بين المانع والممنوع، فيلقي الشرطي السؤال تلو السؤال على ابن قزمان، وابن قزمان يجيب بما يتجاوز فهم الشرطي، وأسئلة الشرطي انما هي محاولة لتحديد هوية ابن قزمان وعمله، وإجابات ابن قزمان إنما هي محاولة لتحديد هوية وعمل الإنسان الخلاّق في مجتمع متراجع مأزوم.

تلك النتف النصية الموجزة عن ابن قزمان وأزجاله جعلتني أستشف بعضا من ملامحه ، فقلت : لا بدّ أن ابن قزمان هذا ، كان طويل اللسان، بذيئا ، سليطا ، لا يحترم العرف الاجتماعي السائد إلا بالمجاملة، والنفاق. والتستر. وكان ذا شخصية آسرة بفضل قولها الشعري، وهيئتها وأناقتها ، وظرفها ، وحلاوة فكاهتها ، ونرجسيتها المفرطة مع جودة إتقانها لدور المسكين، ودور المظلوم، ودور الفقير الجائع أمام كبراء المجتمع وأعيانه. ولئن كانت هذه عيوب أخلاقية معروفة في الحياة، فهي في المسرح مزايا ، ومحاسن، ومناقب جمالية من مستوى رفيع لبناء الشخصية المسرحية، ولا سيما شخصية ابن قزمان التي نحن بصددها ، وبذلك تقع النقلة من الحقل التاريخي إلى الحقل المسرحي.

ومعروف بالتجربة الجمالية، ومن خلال الكتابة المسرحية وبفضل الإخراج والتمثيل المسرحي أن الشخصية المسرحية التي تبقى صورتها مرسومة في ذهن الجمهور، وترسب في مخيلته طوال سنوات، وتظل مذكورة كالبشر الأحياء لديه دائما هي تلك الشخصية ذات الإفراط العظيم في أيّة صفة من صفاتها الخلقية أو الاخلاقية أو الموقفية أو العقائدية أو المشاعر والأحاسيس...

ولا يعني هذا أن صفة الإعتدال هي من الصفات السلبية في بناء الشخصية المسرحية، وإنما يمكن أن تضيف إلى الاعتدال صفة الإفراط في الاعتدال، بذلك تكتسب شخصية المعتدل ثراء جماليا كبيرا ، ووظيفة فاعلة في الهيكلية العامة للمسرحية.

أمّا الشخصية الطائفة وأقصد تلك التي لا تسترعي انتباه الجمهور نظرا إلى فقرها المدقع الجمالي، ولسطحيّتها على الصعيد الدلالي المسرحي، ولنعومة تضاريس مواقفها ، كأنّها مجردة من كل شيء، فالأفضل أن تترك، ولو كانت تنطق باسم المؤلف مباشرة او باسم فكرة أو شعور، لأنّ المسرح فنّ ملموس محسوس، فنّ مادي مجسّم، غارق في المادة، في عمومها وفي تفاصيلها وفي جزئياتها وفي هوامشها وفي خلفياتها ليطير بذلك نحو آفاق القيم، والفكر. فتلك هي بلاغة المسرح.

***

صحيح أني اعتمدت تلك النتف النصية الموجزة عن ابن قزمان وعن أزجاله لبناء شخصيته المسرحية، لا لتصوّر شخصيته الحقيقية التاريخية، إذ أنّي لست بمؤرخ، ولا أكتب للمؤرخين والمحقّقين في التاريخ والحضارة والآثار والمتاحف، فليس هذا الأمر، رغم أهميته القصوى، من مشاغلي ولا من اهتماماتي، ولا أجعل من المسرحية دروسا في التاريخ القديم أو الحديث رغم احترامي لدروس التاريخ ولفائدتها للطلبة ولنفعها للنّاس كافة. فشتان بين التاريخ والمسرح .

وأنا من الناس الذين يفرقون بين التاريخ والمسرح، وبين المجتمع الراهن وقضاياه والمسرح، وبين السياسة والأديولوجيا وقيم المسرح وأفكاره ومثله، وبين الدين والمسرح، وبين الحياة والفن المسرحي، وبين لغة الشارع والأحياء ولغة الجامعات والكليات وبين لغة المسرح لأنّي أعتقد جازم الاعتقاد أنّ المسرح حقل معرفي قائم بذاته لا يخضع لأيّ حقل معرفي آخر، بل يتفاعل مع الحقول الأخرى تفاعلا قويّا ثريّا حتى يحسبه الناقد الساذج أنّه معرفة من درجة ثانية أو خامسة إذا قورن بالفلسفة أو علم الاجتماع أو التاريخ، وأنّه تابع لهذه الحقول المعرفية، ومدين لها بجميع عندياته، وهذا التصور الرديء لعلاقة الفن المسرحي بالحقول المعرفية الأخرى يخدم ركاب الرقيب ويؤازر رؤيته (إذا كانت له رؤية !) فيما يسمّى « بالإسقاط » !

و«الإسقاط» كمصطلح نقدي مسرحي من أبشع الخرافات والمهازل وأفظعها ! فهو يشير إلى عملية ميكانيكية ضحلة في الإبداع المسرحي. وهي أن يأخذ المؤلف شخصية تاريخية وأن يجعلها حديثة أو أن يتناول شخصية حديثة وأن يجعلها سياسية أو إيديولوجية راهنة، ولئن كان هذا الاتجاه مخصوصا في العمل المسرحي من نوع « أجيت بروب » الشهير، فليس هو بالعام ولا بالسائد في الفن المسرحي بأسره، ولا عند المؤلفين والمخرجين والممثلين كافة، وإذا ما أردنا التوغّل في تحليل اصطلاح الإسقاط وما يترتّب عن ذلك من إلحاق لحقل المسرح بشتّى الحقول المعرفية الأخرى في المجتمعات العربية اليوم لرأينا نقدنا الثقافي الفكري والفني تنقصه الرؤيا المميزة الحصيفة الذكية الدقيقة الواضحة، ولرأينا نقدنا هذا يخلط بين الأشياء والأفكار والمفاهيم والرؤى والحقول المعرفية والجماليات، ولرأينا نقدنا هذا تعمل فيه الأفكار السائدة والمقولبة التي رتبت الحقول المعرفية حسب سلّم التفاضل. فلا غرابة إذن إذا كان المسرح في المجتمعات العربية الراهنة لم يقم قيامه الفكري والفني والجمالي والمعرفي المستقل.

ذلك ما قاله ابن قزمان للشرطي في مسرحيتي .

ولا بدّ أن نتصدى بالنقد والتحليل والتنظير لقضية الواقعية وما يتبعها من اتجاهات فرعية، وذلك انطلاقا من مفهوم المحاكاة الأرسطي.

بقيت مشكلة لغوية، وهي هذه اللهجة الأندلسية القرطبية التي كان يتكلّمها ابن قزمان، وينظم بها أزجاله خلال النصف الأوّل من القرن 6 / 12، فكيف يمكن للممثل الذي سيجسّم

شخصية ابن قزمان أن ينطق كلماتها نطقا صحيحا ؟ وكيف للجمهور أن يفهمها لو أثبت عددا من مقاطع الجزل المذكور آنفا ؟

من المدهش أن المقاطع الجزلية التي اخترتها هي قريبة كلّ القرب من اللّهجة التونسية، وخاصة من تلك النصوص التي ترافق المالوف التونسي، والتي عرفها الكثير من التونسيين، إذ يقال إن تلك النصوص قد حملها جزئيا أو كليا المهاجرون الأندلسيون إلى تونس خلال القرون الماضية، وإنها تطعمت يومئذ وعلى مرّ الزمن باللّهجات التونسية : لهجة العاصمة، لهجة الوطن القبلي، لهجة الشمال الخ... وفعلا، فإنّ هذه النصوص التي لم تحظ إلى حدّ اليوم بدراسات لغوية وفيلولوجية معمقة جدا، تشتمل على عدد من الكلمات وصيغ الكلمات، والتعابير الأندلسية التي تشبه إلى حدّ كبير عددا من الكلمات، وصيغها، وكذلك عددا من التعابير المعربة وغير المعربة في أزجال ابن قزمان، فكأنما الأصول متلاصقة ومتشابهة، ولا أجازف بالقول بأنها واحدة، ممّا يساعد الجمهور التونسي اليوم على فهم أزجال ابن قزمان باستثناء عدد من الكلمات الأعجميّة (الدخيلة) بطبيعة الحال.

هذا وإن نُطق الكلمات الأندلسية بنكهتها المخصوصة هو في حدّ ذاته من الميزات المسرحية، إذ يستغربها الجمهور، ولكنه يفهمها في الحين نفسه، وإذ هي تتجلى على الركح، كما تتجلى الأزياء والشخوص والمعدات بوصفها جانبا مهمًا من هويّة المسرحية ، ومن خصوصيّتها ، ومن طرافتها. والشغل الشاغل هنا ليس مطابقة الأمانة التاريخية، بل إشباع التفرد الجمالي.



توثيق قصيدة محمّد بن عمّار الأندلسي*

د. مصطفى الغديري
كليّة الآداب - وجدة
المغرب

لقد لفت انتباهي، منذ مدّة أبيات لابن عمار على رويّ الباء، وردت في عدّة مصادر، متكاملة في معانيها ومتّحدة في وزنها وقافيتها، انتخب منها أصحاب هذه المصادر ما يشكّل مقطوعة في غرض معين؛ فتارة هي قطعة في مدح المعتضد ابن عباد [1]، ومرّة هي مقطوعة في التغزّل بحسناء [2]، وطوراً تورد للاستشهاد على براعة الخروج من النسيب إلى المدح [3]، أو للاستدلال على اللّفظ المليح، الطيّار الخفيف الروح [4].

* خصص د. صلاح خالص لهذا الشاعر كتابه "محمد بن عمّار"، درس فيه سيرته وشعره، وهو أوفى ما كتب عنه لحدّ الآن.

1) الذخيرة : 2 / 1 / 381 تحقيق د. إحسان عباس دار الثقافة بيروت 1399 / 1979 . ومجموع أشعار تسب للمقري التلمساني يوجد بالمكتبة الوطنيّة بتونس تحت رقم 18327 . رصيد المرحوم ح. حسني عبد الوهاب، ورقة 152 - 153 . ونشر منه الأستاذ إبراهيم بن مراد مختارات من الشعر المغربي والأندلسي ط.دار الغرب الإسلامي سنة 1406 / 1986 . ص : 192 - 194 . ومجموعة شعر ابن عمّار د. صلاح خالص، ضمن كتابه محمّد بن عمّار - بغداد 1957، ص : 205 رقم 26 .

2) الحماسة المغربية لأبي العباس أحمد الجراوي التادلي تحقيق : د. محمّد رضوان الداية، ط. دار الفكر المعاصر، بيروت ط. أولى 1411 / 1991 ج 2 ص : 1053 - 1054 . مجموع شعر ابن عمّار : 240 رقم 26 .

3) رفع الحجب المستورة في محاسن المقصورة لأبي القاسم الغرناطي ط. مصر سنة 1344 ج 1 ص : 61.

4) على حد قول ابن بسام (الذخيرة : 1 / 1 / 351).

وحين نشر الأستاذ إبراهيم بن مراد جزءاً هاما من هذه القصيدة (20 بيتا)[5] ، رجّح أن تكون هذه الأبيات وتلك التي وردت في ذخيرة ابن بسام في أصلها قصيدة واحدة [6]، من غير أن يطلع عمّا جاء من أبياتها في الحماسة المغربيّة ومجموع شعر لابن عمار الذي نشره المرحوم د. صلاح خالص، إذ قال :" ولسنا ندري إن كان الدكتور صلاح خالص قد نشرها فيما جمع من شعر ابن عمار أو لا، فنحن لم نطلع على عمله. والراجح عندنا أنّه لم ينشرها لانفراد مجموعنا بروايتها"[7].

والحقيقة أن المختارات الشعريّة التي نشرها الأستاذ إبراهيم بن مراد لم تنفرد برواية هذه القصيدة. وإذا صحت نسبة المجموع الذي استخرج منه الأستاذ إبراهيم بن مراد المختارات الشعريّة إلى أبي العباس المقري، فيكون هذا المصدر قد أخذها عن المصادر السابقة، من مثل الذخيرة والحماسة المغربيّة ورفع الحجب المستورة. ولم يأت بعد هذه المجموع إلا مجموع صلاح خالص الذي استقى أبيات هذه القصيدة من الذخيرة والحماسة المغربية ورفع الحجب المستورة قبل أن تنشر محقّقة كما يبدو من خلال توزيعه الأبيات على قطعتين مستقلتين[8]، الأمر الذي جعل قراءة الأبيات غير سليمة، إذ نجده يترك فراغا في الأبيات كأنّما وقع خرم في أصولها [9]. فجاءت بعض الأبيات غير مستقيمة المعنى والوزن. وظهور هذه المصادر محقّقة لم يحل مشكلة تشتّت أبياتها، لأن كل مصدر اهتم بأبيات تمثل مقطوعة مستقلّة وكأنّما كتب عليها أن تتشتّت في المصادر كما تشتّت مخّ صاحبها وتفتّتْ عظام جمجمته يوم أجهز عليه المعتمد بن عباد ب "الطبرزين"[10] الذي كان ابن عمّار قد أهداه له [11]، وغرسه في رأسه ليتركه في صورة هدهد، على حد تعبير اعتماد الرميكية زوج المعتمد [12].

ولما تبيّن لي أن هذه المقطعات وتلك الأبيات هي في أصلها قصيدة واحدة، قررت أن أوثقها وأرتب أبياتها في السّياق المناسب، وأوازن بين روايات مصادرها لأقدّمها للمهتمّين بالشعر الأندلسي حفاظًا على سلامة تراث الفردوس المفقود.

---

5) مختارات من الشعر المغربي والأندلسي : 192 - 194 .

6) نفسه : 65 - 66 .

7) نفسه .

8) مجموعة شعر ابن عمّار ص : 250 رقم 7، 240 رقم 26.

9) نفسه : 240 رقم 26.

10) والطبرزين ، فأس مرهف الحدّين Pica Firri (الذخيرة : 2 / 1 / 430) والحلة : 2 / 159 هامش : 2.

11) قلائد العقيان للفتح بن خاقان نشره الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور . الدار التونسيّة للنشر 1990 ص : 232.

12) نفح الطيب للمقري : 4 / 212 . تحقيق د. إحسان عبّاس . دار صادر 1968.

نص قصيدة

وقال ابن عمّار هذه القصيدة في المعتضد بن عباد

(طويل)

1 - أَشَاقَكَ بَرْقٌ أَمْ جَفَاكَ حَبِيبُ   فَلِبْلُكَ فَضْفَاضُ الرِّدَاءِ، رَحِيبُ

2 - أَلاَ إِنَّ نَجْمَ الصُّبْحِ فِيهِ مُخَبِّرٌ   تَخَبَّرَ مَحْبُوبٍ عليه رَقِيبُ

3 - وَمَا لِحَمَامِ الأَيْكِ تَبْكِيكَ كُلَّمَا   تَبَسَّمَ ثَغْرٌ لِلصَّبَاحِ شَنِيبُ ؟

4 - تُغَنِّي ، فَمَا تَنْفَكُّ تَشْرَبُ نُغْبَةً   مِنَ الدَّمْعِ يُهْدِيهَا إِلَيْكَ وَجِيبُ

5 - نَعَمْ هَجْرُ لَيْلَى كَلَّفَ اللَّيْلَ وَصْلَتِي   وَعَلَّمَ دَمْعَ العَيْنِ كَيْفَ يَصُوبُ

6 - فَتَاةٌ غَذَاهَا الحُسْنُ حَتَّى كَأَنَّهَا   هِيَ الحُسْنُ أَوْ إِلْفٌ إِلَيْهِ حَبِيبُ

7 - فَعَيْنٌ كَمَا عَيْنُ المَهَا وَمُقَلَّدٌ   كَمَا ارْتَاعَ ظَبْيٌ بِالفَلاَةِ رَبِيبُ

8 - وَرِدْفٌ كَمَا انْهَالَ الكَثِيبُ، وَضَمَّهُ   وِشَاحٌ، كَمَا غَنَّى الحَمَامُ طَرُوبُ

9- وَثَغْرٌ كَنَوْرِ الأُقْحُوَانِ بِشَوْبِهِ   لَمًى : حَسَنَاتُ الصَّبْرِ عَنْهُ ذُنُوبُ

10- شَقَقْتُ جُيُوبَ الصَّبْرِ عَنْهُ بِطَفْلَةٍ   تُزَرُّ عَلَيْهَا لِلْجَمَالِ جُيُوبُ

11- فَفَاتِكَةُ الأَلْحَاظِ وَهْيَ عَلِيلَةٌ   وَنَاعِمَةُ الأَعْطَافِ وَهْيَ قَضِيبُ

12- إِذَا أَقْبَلَتْ تَخْتَالُ قُلْتُ - وَلَمْ أُصِبْ -   هِلاَلٌ وَغُصْنٌ نَاعِمٌ وَكَثِيبُ

13- وَإِنْ نَظَرَتْ نَحْوِي أَصَبْتُ وَلَمْ أَكَدْ   بِأَنْ قُلْتُ : سَهْمٌ لِلْقُلُوبِ مُصِيبُ

14- كَمَا الخَجَلُ المُعْتَادُ صَفْحَةَ خَدِّهَا   رِدَاءٌ طِرَازَاهُ : نَدًى وَلَهِيبُ

15- وَدَبَّتْ مِنَ الأَصْدَاغِ فِيهِ عَقَارِبُ   لَهَا فِي فُؤَادِ المُسْتَهَامِ دَبِيبُ

16- أَمَا وَنَسِيمُ الرَّوْضِ زَارَ نَسِيمَهَا   فَأَهْدَتْهُمَا نَحْوَ المَشُوقِ جَنُوبُ

17- لَقَدْ حَسُنَتْ حَتَّى كَأَنَّ مَحَاسِنًا،   تَقَسَّمَهَا هَذَا الأَنَامُ، عُيُوبُ

18- فَيَا رَبَّةَ القُرْطِ اللَّعُوبِ تَرَفَّقِي   فَحَسْبُكِ فَالحِلْمُ الرَّسُوبُ لَعُوبُ

19- أَطَاعَكِ قَلْبِي لَمْ يَخُنْكِ أَمَانَةً   وَلاَ نَالَ إِلاَّ زَفْرَةً وَنَحِيبُ

20 - إلى اللهِ أشكُو أنَّ مَالكَ في دَمي ... شريكٌ، ومالي في هَواكِ نَصيبُ

21 - أتدرينَ مَنْ كَلَّفْتِ عَيْنَيْكِ قَتْلَهُ ... وقُلْتِ: فتىً لا يَسْتَقِيدُ غريبُ

22 - سَتَنْصُرُهُ من مُهْرَةِ الخيلِ تَرْتَمي ... بأعلامِ نصرٍ في الوغى وتَؤوبُ

23 - تَسَامَوْا بِلَخْسٍ فاستَهَلَّتْ سَماؤُهُمْ ... بِغُبْشٍ تَبِيْنُ منهما ذائبٌ ومُذيبُ

24 - بُدورٌ ولكِنَّ السَّماءَ مَحارِبٌ ... وأُسْدٌ ولكنَّ العَرِينَ حُروبُ

25 - مَزَحْتُ فإنّي يا ابْنَةَ القَيْلِ لَمْ أكُنْ ... لأُفشي سِرًّا ضَمَّنَتْهُ قُلوبُ

26 - سَأُشْهِدُ قومي أنَّ طَرْفَكِ مِنْ دَمي ... بَرِيءٌ وإنْ كانَ الفُتورُ يُريبُ

27 - وكَيْفَ أرى في الغَدْرِ نَهْجًا لِسالكٍ ... وعَهْدِيَ بالملِكِ الوَفِيِّ قَريبُ

28 - فَتًى نَسَخَ الغَدْرَ اقتضاءُ وفائِهِ ... فلا تحْكُمِي أنَّ الوفاءَ غَريبُ

29 - أغَرُّ يُنيرُ المُلْكَ مِنْهُ بِكَوْكَبٍ ... لهُ في سَماءِ المُشكِلاتِ ثُقوبُ

30 - وألَّفَ بَيْنَ الظَّبْيِ والذِّئبِ عَدْلُهُ ... فلا تجْزَعي إنْ زارَ رَبْعَكِ ذِيبُ



التخـــريــج :

- كتاب الذخيرة : 2 / 1 381 - 382، ورد فيـه أحـد عشر بيتـا (1،20 - 29 ، ثم ورد البيت الأخير (30) في المصدر نفسه 1 / 1 / 351.
- كتاب الحماسة المغربية : 2 / 1053 رقم 647 ، ورد فيه ستة عشر بيتا (3 / 11 ، 14 - 20).
- كتاب رفع الحجب المستورة في محاسن المقصورة : 1 / 61 ، وردت فيه سبعة أبيات (22، 23 - 25، 28 - 30).
- مختارات من الشعر المغربي والأندلسي ، 192 - 194 ، ورد فيها عشرون بيتا (1 - 20).
- مجموع شعر ابن عمّار ، ضمن كتاب محمد بن عمّار الأندلسي ، وزعت فيه الأبيات على قطعتين رقم 7 ص : 205 - 206 ، عدتها أحد عشر بيتا (1،20 - 29). والثانية رقم : 26 ص 240 - 241 (عدتها اثنا عشر بيتا : 3 - 11،14 - 16).

الرّوايــة :

2 * - لم يرد في المختارات.

4 - في المختارات "تَغَنّى" بدل "تُغَنّي".

5 - في المختارات " علّم الليل وصلتي " ، وفي مجموع شعره وضعت "نقط الحذف (...) مكان " الليل وصلتي".

6 - في المختارات :حتّى كأنما" وفي مجموع شعره " إلف عليه حبيب".

8 - في المختارات "بضمّة" بدل "وضمة".

9 - التبس على مصنف مجموع شعره أمر كلمة "كثور" فوضع محلها "كمثل".

10 - في المختارات "للجمال جيوب"، وفي المجموع فراغ مكان "تزر".

11 - في المختارات "بفاتكة"، وفي المجموع "لفاتكة".

19 - في المختارات "ولا أنهل إلا زفرة".

20 - في المختارات "في رضاك نصيب".

21 - في المجموع "لا يستفيد " بالفاء.

25 - في المجموع "يا ابنة الفيل" بالفاء، ولعله تصحيف مطبعي.

30 - انفردت المقصورة بتسلسله في سياق الأبيات السابقة ، وورد في الذخيرة مفردا في القسم الأول (1 / 1 / 351).

(*) الأرقام هي أرقام الأبيات في القصيدة.

ديـــوان ابـــن زمـــرك الأندلســـي *

(هيئة التحرير)

صدر عن دار الغرب الإسلامي بتاريخ ماي 1997 ديوان ابن زمرك الأندلسي. حقّقه وقدّم له ووضع فهارسه الأستاذ المحاضر بالجامعة التونسية الدكتور محمد توفيق النيفر بالاعتماد على مخطوط فريد عنوانه «البقية والمدرك من شعر ابن زمرك».

لقد صدر هذا الديوانُ بعد طول انتظار منذ أن حقّق صاحبه جزءاً منه نال به شهادة الكفاءة في البحث بالجامعة التونسية سنة 1971 ؛ فجزءاً آخر جمع فيه أزجال ابن زمرك لنشره بحوليات الجامعة التونسية سنة 1984.

إنّ ديوان « البقية والمدرك» من آخر ما وصل إلينا من دواوين شعراء الأندلس، إذ عاش صاحبه في المائة الثامنة للهجرة ، قرناً أو أقل قبل سقوط غرناطة في آخر المائة التاسعة.

إنّ هذا الديوان «الملوكي» مرجع ضروري للمختصّ في شعر ابن زمرك، إذ يحوي مادة غزيرة بكراً تكمّل ما جاء مبثوثاً في المصادر المطبوعة كالإحاطة [1] وأزهار الرياض [2] ونفح الطيب [3].

---

* هذا المقال غايته التعريف بديوان ابن زمرك : اقتبسنا أغلبه من «التقديم» الذي وضعه المحقّق بين الصفحات 5 - 37.

1) II / 221 - 240 ؛

2) خاصّة في II / 7 - 206 ؛

3) خاصة X / 4 - 126.

كما أنه شهادة على خصائص الشعر الأندلسي في آخر مراحل تطوّره، نلمحها في شعر آخر فحول الأندلس كابن زمرك أو شيخه ابن الخطيب. ولا مناص لمن رام استكمال البحث في هذه الخصائص من العودة إلى هذا الديوان.

والديوان كذلك صورة تعكس ملامح العصر في أحداثه الكبرى وخصائصه الحضارية التي تُحدّد صفات المجتمع الأندلسي في القرن 8 / 14 في مدينة غرناطة بالخصوص. وهي ملامح وخصائص تكاد تخلو منهما كتب التاريخ الرسمية.

التعريف بالشاعر :

هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد بن يوسف بن محمّد الصريحي الفريضي المعروف بابن زمرك.

أصله من شرقيّ الأندلس، ومنه نزح أسلافه إلى غرناطة و استقرّوا بربض البيازين وهو حيّ من أحيائها، وبه ولد ابن زمرك سنة 733/ 1333 .

قصد صاحب الدّيوان الكُتّاب وبه تلقّى دراسة قرآنية ثمّ اشتغل بطلب العلم وأخذ الفنون اللسانية عن ابن الفخّار والقاضي أبي القاسم السّبْتي، وقرأ الفقه على ابن لبّ والأصول على أبي عليّ منصور الزواوي. وانقطع إلى ابن الخطيب والشاعر ابن اللّوشي للنّهل من معارفهما الأدبيّة، وأخذ الحديث والرواية عن المحدّث ابن مرزوق وأجازه أبو البركات ابن الحاج. وطمحت همّته لتكوين رياضي علمي، فلازم بفاس أبا عبد الله التلمساني، كما كان له ميل للتصوّف اهتدى في مسالكه وطرقه بأبي جعفر بن الزيات.

إن هذا التكوين الذي ضمّ ثقافة العصر سيؤهّل ابن زمرك الشاب للتدرّج في سلّم الوظائف الديوانية ، وأولاها الكتابة في ديوان ابن الخطيب سنة 749 هـ / 1349 م ، فالمشاركة الفاعلة في الحياة السياسية والثقافية في غرناطة في القرن8 / 14.

ومنذ أن استرجع الغنيّ بالله السلطان المخلوع ملكه وعاد إلى غرناطة خصّ ابن زمرك بكتابة سرّه سنة 763 / 1362 . وقد كانت الكتابة الدرجة الأولى التي منها ارتقى إلى الخطط السلطانية كالسّفارة بعد أن فوّض له السلطان عقد الصّلح بين الملوك بالعدوتين. فكان رسوله إلى سلاطين بني مرين، كما كان سفيره إلى ملوك النصارى الإسبان وقد عقد الصّلح معهم تسع مرات ثمّ ارتقى إلى الوزارة في حدود سنة 773 / 1372 عوضا عن ابن الخطيب الذي فرّ إلى سبتة بالمغرب بعد أن فسدت العلاقة بينه وبين الغني بالله سلطانه في غرّة صفر 793 / 1391. وقد

تجاوزت علاقة ابن زمرك بسلطانه الخدمة والوفاء إلى نوع من الخلّة والزلفى، وبذلك كان يفتخر مردّداً في إحدى رقاعه : « خدمته (أي الغني بالله) سبعاً وثلاثين سنة : ثلاثًا بالمغرب وباقيها بالأندلس ... وكنت أؤاكله وأؤاكِلُ ابنه مولاي أبا الحجّاج وهما تَيرا ملوك أهل الأرض».

هذه المدّة الطويلة التي قضّاها في خدمة الغني بالله كانت حافلة بالأحداث السياسية الداخلية والخارجية، وكان له فيها تأثير وأيّ تأثير. من ذلك تأثيره الواضح في سياسة الغنيّ بالله الخارجيّة، وخاصّة في مساعدته على مدّ نفوذه على المغرب الأقصى، ومن ذلك مسؤوليته في القضاء على الوزير لسان الدين بن الخطيب لما تنكّر لسلطانه. كما كان له دورٌ كبير في مواجهة الدسائس الداخليّة في البلاط التي كانت سببا في هلاكه «على يد مخدومه» السلطان أبي عبد الله محمد السابع.

لقد ظلّت سنة موته لغزاً إذ لم تشر المراجع إلى ذلك، ولا المقريّ في «النفح» أو «الأزهار»؛ بيد أنّ الديوان المخطوط يشير في ص 44 (ق) إلى أنّ ابن زمرك كان حيّا سنة 797 / 1394 يمدح سلطانه محمد السابع «وقد أعمل الركاب لتفقّد البلاد الشرقية». فمات إذن بعد سنة 797 / 1394 وهذا ما يصحّح كلّ الافتراضات السابقة.

التعريـف بشعـره :

لقد انتقى معاصرو ابن زمرك نتفا من أشعاره دوّنوها منذ حياته أو بعد وفاته بقليل، نذكر منهم ابن الخطيب في إحاطته [(4)] وابن الأحمر في نثير فرائده [(5)] وعبد الرحمان بن خلدون في رحلته [(6)].

لكنّ أحد أحفاد السلطان ابن الأحمر الغني بالله «المظهر الميل إليه في كلّ ما له أو عليه » ، صرف همّته للبحث والتفتيش عن شعره وجعل جمعه من أوكد أعماله.

ولقد تمّ له ذلك بعد أن اعتمد مصدرين : الذاكرة فسجّل ما تعلّق بحفوظه من أشعار ابن

---

4) II / 223 - 241 وذكر 7 قصائد و7 مقطعات ضمت 366 بيتا، وقد أعاد بعضها في الكتيبة الكامنة (ص 283 ومابعدها).

5) ص ص 328 - 329 : ولم يرو إلاّ قصيدة واحدة رائية من الطويل ضمّت 20 بيتا.

6) ص ص 282 - 298، وذكر قصيدة واحدة دالية من الطويل ضمّت 76 بيتا.

زمرك، والمكتوب المستمد من رقاع تركها الشاعر فحالت وكادت أن تندثر.

فاجتمع له من كل ذلك ديوان ضخم جمع فيه أشعار ابن زمرك و جعل له مقدّمة عرّف فيها بحياته وشعره واختار له عنوانًا هو «البقية والمدرك من شعر ابن زمرك» أمّا البقية فما بقي بعد هلاكه من شعره المشاع بين الناس. وأمّا المدرك فلأجل ما أضافه ابن الأحمر من أشعاره التي تركها في مبيضّاته ولم يخرجها في حياته.

لقد انفرد المقّري دون غيره من أصحاب المختارات والتراجم الأندلسية والمشرقية بنقل « نبذ انتقاها من مواضع شتّى » من هذا السفر الملوكي «البقية والمدرك» الذي رآه بتلمسان في مجلّد ضخم ؛ وتجاوزت هذه النّبذ في أزهار الرياض المائتي صفحة.

ولم يشر من جاء بعد المقّري من القدامى والمحدثين إلى اليوم - أي طيلة أربعة قرون - إلى هذا الديوان، بل اكتفوا بالاقتباس من مختارات المقّري في كتابيه.

وظنّ الدارسون أنّ هذا الديوان قد ضاع ضمن ما ضاع من تراث شعري أو نثري أندلسي حتى اكتشف المحقّق في مكتبة جدّه الشيخ محمّد النيفر - صاحب كتاب التراجم « عنوان الأريب » - سفرا جمع أشعار ابن زمرك. وهذا السّفر إن لم يكن هو نفسه البقية والمدرك فهو نُسْخة منه على الأقل [7].

ومن هذه العلامات أنّ كلّ المدحيات نظمت في السلطان الغني بالله محمد الخامس أو في ابنه أبي الحجّاج يوسف الثاني أو في حفيده أبي عبد الله محمد السابع ؛ ومنها أشعار نقوش قصر الحمراء. وقد جمع الديوان منها تسعا وعشرين مقطّعة، ولا يمكن أن تكون إلاّ من صنع «شاعر الحمراء» ابن زمرك ؛ ومنها خاصة المادّة الشعريّة المتماثلة - مع اختلافات القراءة - بين ما في المخطوط وما في المصادر المطبوعة، ومنها في آخر الأمر أنّ جامع الديوان المخطوط هو نفسه جامع ديوان « البقيّة والمدرك ». وقد أثبت المحقّق أنّه حفيد الغنيّ بالله السلطان يوسف الثالث الذي حكم بعد أخيه محمّد السابع ولقّب بالناصر لدين الله وامتدّ حكمه بين 810 / 1408 - 820 / 1417 . وذهب صاحب التحقيق إلى أن جمعه للديوان إنما كان بين 810 / 1408 - 820 /1417 [8].

إنّ ملامح يوسف الثالث ملكًا فشاعرا [9] قد أهّلته إلى أن يُحسن الجمع والتأليف

7) انظر التقديم ص 24 وما بعدها.

8) انظر ص ص 31 - 32 من التقديم.

9) له ديوان هو : «ديوان ملك غرناطة يوسف الثالث» تحقيق عبد الله كانون - ط2 المكتبة الأنجلو مصرية - القاهرة 1965.

والتحقيق لشعر ابن زمرك.

الديــوان المخطــوط :

يحتوي المخطوط على مائة وستين ورقة كُتبت من الوجه والخلف أي يضم ثلاثمائة وعشرين صفحة.

وهو متلاشي الأول والآخر، فلا يوجد ما يدلّ على بدايته أو نهايته وقد سقطت قصائد أو أجزاء من قصائد كانت بين ثناياه. كما اختلطت بعض صفحاته نتيجة خلل في التسفير.

وقد ضمّ المخطوط ثلاثمائة وخمسًا وأربعين قصيدة تتراوح الأبيات فيها بين بيت واحد ومائة وعشرين بيتًا، وبلغت مجموع الأبيات أربعة آلاف وخمسمائة وأربعة وثمانين (4584).

و قد جاءت القصائد مشكولة شكلاً تامًا سليمًا في الغالب إلا ما يلاحظ من أخطاء، وقع التّنبيه إليها في مكانها.

أمّا معدل مساحة الصفحة فهي25.5 سم X 19 سم، ومساحة المكتوب منها 20 سم X 12 سم. ومعدّل عدد الأسطر في كلّ صفحة ستة عشر، ومعدل عدد الأبيات لا يتجاوز الأربعة عشر.

ونوع ورق المخطوط أندلسي شاطبي، وحبره بنيّ اللون والخط أندلسي مغربي تميّز بأشكال بعض حروفه كالكافات والدالات والراءات. واتّسم هذا الخط بالوضوح وحسن التناسق ورقة الذّوق وتغليظ الكتابة أو ترقيقها بين مقدمة القصيدة والقصيدة نفسها.

وقد أتت كلّ هذه القصائد مصدّرة بتقديم من وضع الجامع، يذكر فيه تاريخ القصيد أو المناسبة التي قيلت فيه أو المخاطب الذي إليه توجّه أو موضوع القصيد أو كل ذلك مجتمعًا.

إنّ تاريخ المخطوط يرجع إلى القرن9 / 15 ولا يتجاوز10 / 16. لقد لاحظ المحقّق أنّ قصائد المخطوط في الظاهر قد جاءت غير خاضعة إلى منطق ما في الترتيب لا حسب النظام الألفبائي، ولا وفق تواريخ نظمها . ولا بالرجوع إلى الأغراض الشعرية التي فيها قيلت. وإن كان الترتيب حسب الأغراض هو الأظهر والأكثر تواترًا، لكن ينقصه الاطّراد. فكأنما همُّ جامع الديوان إنما كان الإثبات والتدوين بأيّ طريقة كانت. فهل تُفسّر ظروف جمع المادة الشعريّة التي عاشها السلطان يوسف الثالث – وهي ظروف الفتن والاضطرابات – فقدان هذا العمل للإحكام والصرامة في التنظيم ؟

التحقيق

لقد اجتهد المحقق لإخراج أشعار « البقية والمدرك » في صورة دقيقة واضحة. فعمد إلى المقارنة بين أشعار المخطوط والأشعار الموجودة في بعض المصادر المطبوعة كالإحاطة والأزهار والنفح. وراجع شكل الأبيات فنبّه إلى الخطإ إن وجد، واستخرج بحور كلّ القصائد. وشرح ما غمض من الكلمات أو المعاني في صدور بعض الأبيات أو أعجازها، كما عرّف بأسماء الأعلام والأماكن وضبط تواريخ كثير من القصائد، وحاول تحديد ظروفها وتبيّن ما فيها من فوائد تاريخية، كما أشار إلى بعض القصائد التي سقط أولها أو آخرها أو التي اختلطت بقصائد أخرى لتلاشي بعض الصفحات أو للخلط بينها أثناء التسفير، فحاول إرجاعها إلى الترتيب الأصلي. وقد اجتهد في ملء الفراغات الموجودة في الأصل. وهي إما ناتجة عن بياض في الأصل أو عن طمس لبعض كلمات أو عن تمزيق لجزء من الصفحات.

ثمّ، ختم التحقيق بوضع فهارس للقوافي والبحور، وللأعلام والأماكن، ولأسماء النقوش المحلاة بالأشعار، ولأهمّ الأحداث التاريخية في عصر ابن زمرك وللمراجع.

ملحق لأشعار ابن زمرك المطبوعة

لقد رأى المحقّق حتّى يُخرج للقارئ ديوان ابن زمرك كاملا أن يَضُمّ إلى أشعار المخطوط المحقّقة في قسم أول أشعار ابن زمرك المتناثرة في المصادر المطبوعة على أن يفردها في قسم ثانٍ أو ملحق.

لقد جمع أشعار ابن زمرك المطبوعة من مصدرين :

الأول : مما انتقاه المقّري في أزهار الرياض ونفح الطيب من أشعار ديوان البقية والمدرك والتي سقطت من النسخة التي حقّقها.

الثاني : مما جمعه المحقق من أمهات المختارات الأندلسية والمغربيّة وخلا منه ديوان البقية والمدرك : من اللمحة البدرية، والإحاطة، ومن نثير فرائد الجمان، ومن رحلة ابن خلدون، ومن ديوان ابن الخطيب. فاجتمع له 122 نصًا جديداً - منها 15 موشحة - ضمّت ما يفوق 3000 بيت فيصبح بذلك مجموع النصوص الشعرية 469، تتجاوز الأبيات فيها 7500.

وقد تمثّل التحقيق في القسم الملحق في المقارنة بين القراءات، وفي تبويب الأشعار على نسق الترتيب الألفبائي، وفي تحديد البحور والتعريف بالأعلام والأماكن، وضبط تواريخ بعض

القصائد وشرح ما غمض من الألفاظ والمعاني.

إنّ هذه المادّة الشعريّة المخطوطة والمطبوعة تمثّل - في رأي المحقّق - كلّ ما وصل إلينا في الوقت الحاضر من أشعار لابن زمرك.



في ستينيّة الرّشيديّة

ألقي هذا القصيد ليلة السبت 29 أفريل 1995 بدار حسين في افتتاح الحفل الموسيقي المقام بمناسبة مرور ستين عاما على تأسيس الرشيدية. ويجدر التنبيه إلى أنّه ابتداء من البيت الحادي عشر احتوى على وجه التضمين أسماء لبعض المقامات الموسيقيّة ذات الأصول الأندلسيّة.

وقد لقي هذا القصيد تجاوبا لدى الحاضرين في الحفل المشار إليه.

شعر : محمد بن صابر

يا مُرهَفَ الإحساسِ مِنْ طَرَبٍ شَجَاكْ … بَشَرٌ تُراكَ أمِ ارتقَيتَ إلى مَلاكْ

يا فنُّ يا لغةً بِها الأرواحُ با … حَتْ بالمشاعِرِ ما لَها لُغةٌ سِواكْ

ما الشِّعرُ منكَ سِوى عَروسٍ زَيَّنَتْها … لِلعَريسِ لَدى زِفافِهِما حُلاكْ

يا مَعْهَداً بِاسْمِ الرَّشيدِ مُتَوَّجاً … قَدْ نِلتَ تَخليداً وَخُلِّدَ مَنْ رَعاكْ

غَرسَ الزُّهورَ فأيْنَعَتْ يا لَلعُطورِ … أتى بِها الدُّنيا رَشيديّاً شَذاكْ

صُنتَ التُّراثَ كَسَوتَهُ مِنْ رَوْنَقٍ … أيْنَ المَشارِقُ والمَغارِبُ مِنْ سَناكْ

أَلِفتَ في المألوفِ شَذْرَ شَتاتِه … وَسَبَكتَ نُوبَاتٍ بِها يَزهو حِماكْ

أنْطَقتَ بِالألحانِ صَوتَ العَندَليبْ … وَلَقَدْ شَدا فَوقَ الأراكِ مُتَيَّمٌ يَراكْ

والوُرْقُ تَسْجَعُ بِالهَديلِ وَسَبَّحَتْ … بِحَفيفِها الأوراقُ لا تَسْلو هَواكْ

والرّيحُ لِلبَحرِ اشْتَكَتْ بِأنينِها … والنَّهرُ حَرَّكتِ الخَريرَ بِسِهِ يَداكْ

سَحَرَ الرُّهاوي كُلَّ هاوٍ راقَهُ … وَتَرنَّمَ المَزمومُ يَنْحَبُ مِنْ جَفاكْ

والأصْبَهانُ إلى العِراقِ صَبا هَوى … ما راحَةُ الأرواحِ إلاّ في رِضاكْ

والرَّصْدُ مَرصَدُهُ القُلوبُ اذا شَكَتْ … وَهَجَ الصَّبابَةِ والتَّوَلُّهِ مِنْ لَظاكْ

حُلْوُ الهُزامِ لِمُرٍّ غمٍّ هازِمٌ … مَنْ بِسُ القُدودِ عَلَيْهِ مِنْ "ذمّ وتاك"

والمُستعارُ أعارَ نَغمَتَهُ لِسيكاهُ … نَرَقتَ في مَقامٍ قَدْ شَجاكْ

يَا لَهْفَ قَلْبِي مِنْ نَوَى بِي شَطَّ عَنْ ... وَصْلِ الأَحِبَّةِ فِي حِجَازٍ قَدْ سَبَاكْ

يَا لَلْبِشَارِفِ شَرَّفَتْ عُجْمًا وَعُرْبًا ... لَمْ يَكُنْ مَفْتُونُهَا يَوْمًا سَلاَكْ

وَمُوشَّحٍ وَمُشَنَّعٍ تَوْشِيَةٌ وَكَمْ ... زَجَلٍ رَوَى مَعْنًى جَزِيلاً مِنْ عَطَاكْ

سِتُّونَ حَوْلاً قَدْ بَلَغْتَ بِهَا الذُّرَى ... أَنَّى لِمِثْلِكَ أَنْ يَرُومَكَ فِي ذُرَاكْ

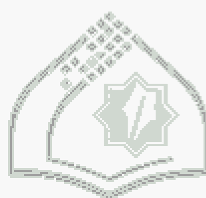
صَرْحٌ أَقِيمَ عَلَى الأَحَاسِيسِ النَّبِيلَةِ ... حَلَّقْتَ بِالرُّوحِ فِي مَجْلَى عُلاَكْ

مَا شَنَّفَ الأَسْمَاعَ أَوْ رَاقَ العُيُونَ ... اليَوْمَ فِي الأَمْصَارِ إِلاَّ مِنْ جَدَاكْ

هَرَمٌ تَرَى الأَهْرَامَ جَاءَتْ تَنْحَنِي ... لِشُمُوخِهِ فَاسْلَمْ لَنَا رُوحِي فِدَاكْ



Elle reste à faire, à notre connaissance, compte tenu de la dimension historique et aussi d'une manière synchronique. Nous nous sommes donc bornés dans le cadre de cette étude géné-rale sur l'ethique alimentire traditionnelle dans la culture Isla-mique à cerner les fondements théoriques et les traits spécifiques de l'alimentation à travers l'examen des prescriptions et des interdits propres à l'Islam.



dès lors, elles-aussi, la nouvelle religion du Judaïsme : Elles interdiront l'usure pratiquée par les Juifs à Médine et règlementeront les transactions de manière à exclure ce qui peut les entacher de nullité. Le Sûq centre de l'activité commerciale est désormais soumis à une stricte surveillance exercée par un agent chargé de contrôler la qualité des produits fabriqués et échangés, d'empêcher les malfaçons, de découvrir les fraudes et d'en punir les auteurs. Ainsi les recueils de Ḥisba, ouvrages techniques de fiqh (droit canon) qui fournissent de précieux renseignements sur l'alimentation et la nourriture courante en signalant les fraudes dont celles ci pouvaient faire l'objet, permettent de dégager les principes fondamentaux de l'ethi-que commerciale que le droit musulman coranique s'est appliqué à détermin-er afin de vérifier la validité des transactions et d'établir leur caractère permanent (non aléatoire) "buyû ͨ ṣaḥiḥa wa ṭayyiba ".

Aux principes de base de pureté et de "monothéicité" qui caractérisent l'ethique alimentaire au moment où l'Islam triomphe à Médine puis en Arabie et s'étend l'Irak la Perse, la Syrie et l'Egypte, - ce quart de siècle depuis l'An I de l'héjire (622-644) - soit l'époque médinoise de l'apostolat mahométan et les règnes des 2 premiers califes Abû bakr et Omar, les quel principes sont communs à l'ethique alimentaire chez les gens du Livre (Juifs et Chrétiens)-, s'ajoutent au cours de la 2° moitié du I° siècle et aux II° et III° siècles, les préceptes définis par le droit coranique, les règles de conduite élaborées par le Ḥadith (dits et actes du Prophète = Sounna) ainsi que celles du code de bonne manière telles qu'-elles sont consignées dans les ouvrages d'Adab (aux chapitres traitant de la nourriture " ṭaͨâm ou aṭ-ͨima" ; ex : le kitâb al Ṭaâm dans les ͨUyûn al Akhbâr d'Ibn Qutayba.

Ainsi la sémiotique de la nourriture dans le Coran, le Ḥadith, le Fiqh et l'Adab permet de rendre compte de l'ensemble des interdits alimentaires et des règles du boire et du manger tels qu'ils sont encore de nos jours observés par les Musulmans pratiquants ; Elle présente des similitudes avec la sémiotique alimentaire dans la Bible ainsi que des différences qui en soulignent la spécificité propre à la loi Islamique et à la civilisation arabo-musulmane.

Toutefois l'étude de cette sémiotique n'est pas l'objet de notre propos.

présentent des similitudes frappantes avec les précèptes édictés par la loi coranique mais également se diffèrencient de certains prin-cipes que l'Ethique alimentaire islamique a fixé sur la base du texte coranique et de la sunna du Prophète.

Car la rupture avec les Juifs de Médine a déterminé les caractères spécifiques au rituel islamique. Les interdictions alimentaires et les prescriptions des Musulmans ne sont plus désormais à confondre comme ce fut le cas au début de l'apostolat avec les interdits alimentaires prescrits par la Thora aux Hébreux pour leurs pêchés. Ce fut du reste au moment où cette rupture fut consommée que le Jeûne du mois de ramadan a été institué comme jour mieux souligner l'identité et la spécificité du rituel islamique par rapport au Judaïsme. Ainsi, compte tenu des liens de parenté auparavant reconnus et affirmés dans l'appartenance commune à la tradition abrahamique, le Prophète met en évidence ce qui sépare dans la pratique cultuelle, l'Islam du Judaïsme.

Après la prière, le Jeûne la zakat, les règles fondamentales du statut personnel , et des échanges commerciaux (buyù´) achèvent de différencier la communauté islamique de la communauté juive. Celle ci ne tarde pas autant que le polythéïsme des Quraysh, à être déclarée hors la loi et doit être combattue pour défendre la voie de Dieu définie par l'Islam. dès lors le "Jihàd fi sabîl allah" sera non seulement dirigé contre les Idolâtres mais aussi contre les Juifs accusés d'avoir transgressé la loi divine, altéré les Ecritures et adoré le veau d'or. Les interdictions alimentaires qùi par la volonté de Dieu les frappent on trait par conséquent aux sacrifices du pêché et de réparation et reposent sur la notion de pureté de la nourriture : " Ils ne devront manger que l'animal qui a le sabot fourchu fendu en deux ongles et qui a ruminé (le levitique) " Pour les Juifs, Nous leurs avons interdit tous les animaux qui n'ont pas la corne du pied fendu. Nous leur avons également défendu la graisse des boeufs et des moutons, exceptée celle du dos et des entrailles et celle qui est mêlée avec des os c'est pour les punir de leurs iniquités. Nous sommes équitables (Coran sourate VI "le Bétail").

Des dispositions coraniques règlant (outre) le culte (V.147) rendu à Dieu et le statut personnel, l'organisation de la vie active dans la cité, différencieront

Sourate VII (al-A´râf)

Verset 155 Ceux qui suivent l'Envoyé, le prophète illitré qu'ils trouveront annoncé dans leurs LIVRES : dans le Pentateuque et dans l'EVANGILE ; qui leur commande le Bien et leur défend le Mal, qui leur permet les aliments excellents et leur défend les aliments, impurs.

Sourate x (Jonas)

Verset 60 Dis leur : Dites-moi, parmi les dons que Dieu vous a fait descen dre d'en haut, vous avez interdit certaines choses et vous en avez permis d'autres. Demande-leur : Est-ce Dieu qui vous l'a commandé, ou bien le mettez-vous mensongèrement sur son compte ?

Sourate XVI (l'Abeille)

Verset 115 "Nourrissez-vous des aliments que Dieu vous accorde, des aliments licites et bons et soyez reconnaissants pour les bienfaits de Dieu, si c'est lui que vous adorez.

Verset 117 "Il vous a défendu de vous nourrir de cadavres, de sang et de la chair de porc ainsi que de toute nourriture sur laquelle on aurait invoqué un autre nom que celui de Dieu..."

Verset 120 "Nous avons défendu aux Juifs les mets dont nous t'avons instruit précédemment ; Nous ne les avons pas traités injustement ; ce sont eux qui ont agi injustement envers eux-mêmes.

Le Rituel des Sacrifices tel qu'il est défini dans le Lévitique, sacrifices de communion, holocaustes, sacrifices pour le pêhé ou sacrifices de réparation ; les règles relatives au Pur et à l'Impur ; les observances religieuses énoncées dans le code deutéro-nomique ont été suffisamment étudiés pour qu'il soit nécessaire d'y revenir ici dans le détail comme on vient de le faire pour les prescriptions coraniques. Notons tout simple-ment que les interdits alimentaires des Hébreux et les règles que les Juifs continuent aujourd'hui d'observer en se reférant à la Thora

II-PRESCRIPTIONS ET INTERDICTIONS ALIMENTAIRES DES MUSULMANS ET INTERDITS ALIMENTAIRES DES JUIFS DE MEDINE.

Ils sont énoncés dans les sourates II, IV, V, VII, X et XVI.

Sourate II (La Genisse) :

Verset 167 Ô Croyants nourrissez-vous des mets délicieux que Nous vous accordons, et rendez grâce à Dieu si vous êtes Ses adorateurs.

Verset 168 Il vous est interdit de manger les animaux morts, le sang, la chair de porc, et tout animal sur lequel on aura invoqué un autre nom que celui de Dieu. Celui qui le ferait, contraint par la nécessité et non comme rebelle et transgresseur ne sera pas coupable, car Dieu est indulgent et miséricordieux.

b) Sourate IV (Les Femmes)

Verset 158 "Pour prix de leur méchanceté, et parcequ'ils détournent les autres du sentier de Dieu, nous leur avons interdit les aliments délicieux qui leur étaient d'abord permis ".

c) Sourate V (la table)

Verset 4 "Les animaux morts, le sang, la chair de porc, tout ce qui a été tué sans l'invocation d'un autre nom que celui de Dieu, les animaux suffoqués, assommés, tués par quelque chute ou d'un coup de corne ; ceux qui ont été entamés par une bête féroce à moins que vous ne les ayez sacrifiés par une saignée; ce qui a été immolé aux autels des idoles. Tout cela vous est défendu. Ne vous les partagez pas en consultant les flèches car ceci est une impiété ! le désespoir attend ceux qui ont renié votre religion ; ne les craignez point, craignez Moi.

gent et miséricordieux.

151 Dis leur (aux Juifs) : Faites venir vos témoins qui attestent que Dieu a défendu ces animaux. S'ils prêtent ce témoignage, toi, ne témoigne pas avec eux, et ne cherche point l'affection de ceux qui traitent nos signes de mensonges, qui ne croient pas à la vie future et qui donnent des égaux à leur Seigneur.

Ces versets (notamment le n° 146) explicitent ce qui distingue le rituel des sacri-fices selon la nouvelle religion de la tradition païenne en vigueur dans l'Arabie idolâtre. Déjà donc à la Mecque devant la kaaba-même, le Prophète condamne rigoureusement l'ethique alimentaire de la Jâhiliya et s'en écarte, pour lui substituer de nouveaux préceptes qui mettent en valeur la notion de pureté "tahâra" relevant de Dieu et opposée à l'impureté du pagamisme " rijs ", notion qui relève, elle, de Satan. Les interdictions alimentaires contenues dans cette sourate sont également destinées à affirmer le caractère sacré de l'acte de boire et de manger tandis que les pratiques païennes l'entachent de souillure et profanation.

Pureté, Spiritualité, caractère sacré de l'acte de se nourrir, ainsi que de celui de l'offrande expiatoire à la divinité, telles sont les marques spécifiques de l'ethique alimen-taire nouvelle qui prend forme dans la société idolâtre de l'Arabie.

Mais les interdictions et les prescriptions alimentaires énoncés par le Prophète à l'intention des Musulmans sont aussi à rapprocher en premier lieu de celles que le Coran attribue à la communauté juive de Médine puis en second lieu des interdits que contient l'Ancien Testament, plus précisement le Lévitique et le Deutéronome.On comparera égale-ment avec intérêt aux Enseignements des Evangiles (selon SAINT Mathieu par exemple) sur le pur et l'impur.

et les blés produisant des fruits variés, les olives et les grenades qui se ressemblent et diffèrent entre elles - Il a dit : Nourrissez-vous de leurs fruits et acquittez ce qui est dû au jour de la moisson, évitez la prodigalité car Dieu n'aime pas les prodigues.

143 Parmi les animaux les uns sont faits pour porter des fardeaux, les autres pour être égorgés. Nourrissez-vous de ce que Dieu vous a accordé et ne suivez pas les traces de Satan, car il est votre ennemi déclaré.

COMPARAISON AVEC LES JUIFS

Versets : 144 et 145 Il ya huit pièces de bétail, savoir : deux brebis et deux chèvres. Demande leur (aux Juifs) : est-ce les mâles qui sont défendus ou bien les femelles, ou bien ce que renferment les entrailles des femelles ? Etiez-vous présents quand Dieu vous a prescrit tout cela ? et qui est plus méchant que celui qui, par ignorance, invente un mensonge sur le compte de Dieu pour égarer les hommes ? Dieu ne dirige point les méchants.

De plus deux chameaux et deux boeufs. Demande leur : est ce les mâles qui sont défendus, ou bien les femelles ou bien ce que renferment les entrailles des femelles ? Etiez - vous présents quend Dieu a prescrit tout cela? ...

Versets : 146 Dis leur (aux Juifs) : je ne trouve, dans ce qui m'a été révélé d'autre défense, relativement à la nourriture que les animaux morts, le sang qui a coulé et la chair de porc ; car c'est une abomination une nourriture profane sur laquelle fut invoqué un autre nom que celui de Dieu. Si quelqu'un y est contraint que ce soit par le besoin et non pas par l'appétit sensuel ou comme transgression. Dieu est indul-

119 Et pourquoi ne mangeriez-vous pas la nourriture sur laquelle a été prononcé le nom de Dieu, s'il vous a déjà exposé clairement ce qui est illicite pour vous, sauf les cas où la nécéssité vous y contraint.

137 Ils destinent à Dieu une portion de ce qu'il a fait naître dans leurs récoltes et dans leur bétail et disent ceci est à Dieu (à Dieu selon leur intention) et ceci aux compagnons que nous lui donnons. Mais ce qui était destiné à leurs compagnons n'arrivera jamais à Dieu, et ce qui est était distribué à Dieu arrivera à leurs compagnons. Que leurs jugements sont faux !

Verset 139 Ils (les Polythéistes) disent :

" Tels animaux et telles récoltes sont défendus. Nul autre que ceux que nous voulons ne doit s'en nourrir. Tels animaux doivent être exempts de porter des fardeaux. Ils ne prononcent pas le nom de Dieu en les égorgeant, ils inventent tout cela surle compte de Dieu. Il les rétribuera de leurs inventions.

140 Ils disent : le petit de tels animaux sera licite pour nos enfants mâles, il sera défendu à nos femmes. Mais si le foetus est avorté, ils sont tous de compa-gnie à le manger. Dieu les récompensera de leurs distinctions. Il est savant et sage.

141 Ils sont perdus, ceux qui tuent leurs enfants par folie, par igno-rance, ceux qui défendent les aliments accordés par Dieu, par pure invention sur son compte. Ils sont égarès, ils ne sont pas sur le droit chemin.

PRESCRIPTIONS

versets : 142 C'est lui qui a créé les jardins de vignes supportés par des treillis et ceux qui ne le sont pas, qui a créé les palmiers

par Abdallah ibn Ubayy, le chef khazragite jaloux de son autorité, et entraient en intelligence avec les Quraysh, ses ennemis acharnés à le poursuivre de leur haine et à combattre l'Islam. Cette rupture avec les Juifs se dessine au moment où le Prophète eut la révélation d'une prescription divine lui enjoignant de se tourner pour prier Dieu non plus vers JERUSALEM mais vers la Mecque et la Kaaba. D'autres révélations (groupées avec celle-ci dans le sourate II (la Génisse) vinrent s'ajouter aussitôt pour mieux souligner les différences essentielles entre le message Islamique et la loi hébraïque formulée dans la Thora et en marquer nettement les prescriptions distinctives relatives au Jeûne, aux interdictions alimentaires, au statut personnel, à l'usure à l'aumône... etc. A ces prescriptions de la sourate II, celles touchant aux interdictions alimentaires s'ajoutant à d'autres prescriptions sur le même thème énoncés dans six autres sourates présentent la caractéristique de ne plus confondre le rituel islamique avec celui de loi mosaïque.

Ce sont les sourates IV (les Femmes), V (la Table), VI (le Bétail) VII (al Al-Àrâf), X (JONAS) et enfin XVI (l'Abeille). Examinons - en les dispositions.

I. Tout d'abord celles qui concernaient les Polythéistes

Elles figurent dans les sourates : VI (le Bétail)
VII (al A' râf)
X (JONAS)
et XVI (l'Abeille)

A l'exception de celles énoncées dans les versets 146 et 151 qui ont trait aux juifs de Médine, l'interdiction dans la sourate VI le Bétail concernait exclusivement les polythéistes et portait sur la consommation des bêtes sacrifiées aux divinités de là Jâhiliya.

Versets : 118 "Mangez toute nourriture sur laquelle a été prononcé le nom de Dieu, si vous croyez à Ses enseignements.

ent donc considérés et traités durant les 2 premières années de l'hégire (de 622 à 624), comme une communauté de croyants asso-ciée à celle des Musulmans (médinois et mécquois) jouissant des mêmes droits et soumis aux mêmes obliga-tions.

Ainsi donc le statut de la communauté juive au début de l'apostolat de Prophète Muhammad à Médine atteste la volonté de l'Islam d'établir des liens de solidarité étroite entre Croyants Musulmans et Juifs face aux Incroyants de Médine même, de la Mecque surtout et plus généralement de l'Arabie tout entière. A ce stade, la pratique cultuelle encore non-totalement élaborée présentait des similitudes naturelles avec le culte hébraïque : pour accomplir sa prière le Prophète et ses adeptes se tournaient vers Jérusalem; peu de chose; différenciait alors l'exercice du culte islamique de la tradition abrahamique bien vivante dans la culte mosaïque qui perpétuait le Hanifisme originel. Rien ou presque ne distin-guait encore les éléments fondamentaux du rituel selon l'une et l'autre religion, l'Islam et le Judaïsme et par conséquent les principes ayant trait à l'alimentation (nourriture et bois-son) soit à l'abattage (dhakà), soit à la consommation (le Pur et l'Impur), soit au sacrifice de la victime expiatoire (daḥiyya).

Ce n'est qu'à partir de l'année 624 que des divergences bien nettes feront jour dans les obligations rituelles des croyants, chez les Musulmans et les Juifs de Médine, en l'occurence dans les ablutions, les sacrifices et le jeûne. Les principes déterminés par la révélation coranique vers cette date à Médine tendront en effet à différencier la réglementa-tion du culte islamique des règles énoncés dans les livres sacrés des Ahl al Kitab (Thora et Evangiles) en même temps que des pratiques de l'idolâtrie.

La rupture avec l'Idolâtrie était en fait consommée tout au long de la période mécqoise de son apostolat, notamment dans les prescriptions coraniques relatives aux ablutions, aux sacrifices et à l'alimentation.

Avec les Juifs, la rupture se fit progressivement, dès que le Prophète se rendit compte qu'ils demeuraient sourds à son message et que pis encore, ils se liguaient contre lui avec les "Hypocrites" de Médine animés dans leur opposition.

nouvelle communauté des Croyants (Ummat-al mùminîn) distincte de la société arabe polythéïste par le dogme et la loi d'une religion nouvelle, l'Islam. Toute-fois, aux côtés des Arabes Aws et Khazraj cohabitaient antérieurement à l'Islam une communaute arabe de confession juive liée à eux par les liens coutumiers de clientèle propres à l'organisation structurelle tribale en vigueur dans l'Arabie anté-islamique. Cette communauté juive assez puissante par ses activités économiques (agriculture, commerce, industrie artisanale, et relativement importante par le nombre (quelque 3000 âmes) se composait de trois principaux clans tribaux, les Nadhir, les Qurayza et le banù Qaynuqaᶜ. Elle groupait également des fractions de moindre importance numérique et plus intimement intégrées à la structure sociale arabe comme l'attestent leurs dénominations généalogiques, les banù ᶜAwf, les banù l-Najjàr- les banù -l-Hàrith, les banù Jushàm et autres banù jàfna... etc. Cette communauté juive, elle aussi "communauté de Croyants" selon des auteurs de la SIRA, se distinguait toute-fois au sein de la société arabe polythéiste païenne et idolâtre par une observance non moins rigoureuse, de la loi hébraïque. L'émergeance de la nouvelle communauté mono-théiste.arabo-islamique ne man-qua pas donc de modifier radicalement les rapports sociaux à Médine. S'ingéniant en effet à sceller les liens communautaires entre les convertis Aws et Khazrag et le groupe d'Emigrés mecquois en vertu du principe de "fraternité" propre la nou-velle religion (Ukhuwwa), -permettant ainsi à ces derniers, démunis et sans res-sources de trouver auprés des "Ansàr" l'assistance matérielle nécessaire à leur ex-istance, lors de leur installation à Médine, le Prophète tenta d'intégrer la communauté juive à la nouvelle com-munauté des Croyants. L'Islam n'a-t-il pas pris naissance autant que le Judaïsme et le Christianisme dans le même creuset du monothéisme, dans la même tradition spirituelle, celle d'Abraham ? Le message divin révélé dans le Coran n'était-il pas l'accomplissement du message divin in-scrit dans la Thora d'abord, puis dans les Evangiles ?

Un pacte ᶜAhd fut par conséquent établi par ses soins liant les convertis. "Auxiliaires (Ansàrs) et leurs "frères" (Muhā jirín) non plus par le lien tradition-nel de la clientèle tribale mais par la fraternité" en "religion" (Ukhuwa fi 'l din) et associant à la nouvelle commu-nauté des Musulmans celle des Juifs. Ceux-ci fur-

Extraits de la Revue d'Etudes Islamiques P. Geutner (PARIS 1950).

Charles SERFASS (PASTEUR de l'église réformée française de Stockholm) : Le Vin dans la Bible (le Vin de la Pâque et de la Sainte-Cène). étude historique et exégétique (Neufchatel Suisse). ch.III, pp (63-85).

Jean SOLER :

sémiotique de la nourriture dans la Bible, dans Annales, Economie Société Civilisations n°4 Juillet Août 1973.



Joseph HENNINGER :

Nouveaux débats sur l'interdiction du porc dans l'Islam. dans mélanges d'Etudes d'Ethnographie historique du Proche Orient réunis par J.P. DIGEARD 1982.

L'étude de nos sources nous permet de noter combien l'ethique alimentaire dans la culture islamique, fondée sur le droit coranique porte-t-elle la marque de ses origines. Aussi faut-il pour en définir les principes fondamentaux et déceler en conséquence les caractères spécifiques de la société telle qu'elle est régie par ces principes, remonter à l'époque de l'émigration du prophète en 622.

Fuyant sa ville natale, la Mecque, principale cité du Hijàz et ses habitants, les Quraysh demeurés irréductibles à son apostolat, le Prophète dut en effet chercher refuge à Médine auprès de deux puissantes tribus, les Aws et Khazraj convertis en majorité et dési-gnés ainsi sous le nom de "Ansàrs" (Auxiliaires, Protecteurs, Soutiens).

Ses adeptes Qurayshites (70 personnes environ) l'y avaient précédé et aussitôt après son établissement dans son "Foyer de l'Expatriement" (Dar al Hijra), une poignée de ses adeptes, demeurés à la Mecque dont son cousin Ali l'y rejoignirent portant le nombre des "Emigrés" (Muhâjirins) à une centaine d'âmes.

Dès lors Aws et khazraj couvertis et Emigrés Qurayshites formeront la

5) Maqqari- "Nafh".

6) Ibn Bassam : "Dhakhira".

7) Gàhiz : "Bukhala".

8) Hamadhani : Maqâmàt.

VIII- OUVRAGES DE MEDECINE ET DE PHARMACOPÉE : COMPOSÉS PAR DES AUTEURS HISPANO-MUSULMANS :

Textes choisis et commentés par Md el arbi al Khattābi (Beyrouth 1990).

SOURCES NON ARABES

La sainte Bible : Le Lévitique,pp. 108-136. trad. française éd. du CERF (PARIS 1956).

Le code Deutéronomique pp 189-192.

PRINCIPAUX OUVRAGES ET ETUDES

EI.2. T.III P. 503: Hisba de A.S Basmee Ansari

E. Levi - Provençal :

1) Histoire de l'Espagne Musulmane t. III

(PARIS G. MAISONNEUVE 1950-1953).

2) La Civilisation arabe en Espagne (PARIS 1948).

L. MASSIGNON :

Enquête sur les Corporations Musulmanes d'artisans et de commerçants au MAROC dans Revue du Monde Musulman LVIII 1924.

M. RODINSON :

Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine.

1) YAHYA ibn ʿUMAR:

AHKÀM al-SÛQ ed. Abdulwahhab et FARHAT DACHRAOUI - TUNIS.

2)SAKKATI "Un manuel Ispanique du Hisba. ed. E.LEVI Provençal et G.SCOLIN. Publication de l'Institut. Tome XXI (PARIS 1931).

3) IBN ABDÚN "Séville Musulmane au début du xii° siècle.

Le traité d'Ibn Abdùn... PARIS MAISONNEUVE.(PARIS 1947).

4) IBN ʿABD al RA'ÚF et Umar al-Garsifi traités traduits,commentés et annotés par R. ARIE (HESPERIS-TAMUDA F.I. II et III 1960).

5) ʿUQBÀNI : Tuhfat al Nadhir... ed. A. Chenoufi. (DAMAS 1967).

6) IBN AL MUNÀSIF : Tanbih al Hukkàm ʿalà Ma'ā khidh al ahkàm. ed. A. Mansoùr (TUNIS 1989. Ch. 5 surtout).

VI- TABAQAT (ou Taràjim) al Fuqahà.

AbulʿArab : tabaqat ʿulamà Ifriqiyya ...

MÀLIKI : Riyàd al Nufùs...

ʿIYĀD : Madàrik,

VII- OUVRAGES D'ADAB (2 Recueils techniques et 6 Anthologies)

(liste silective des anthologies)

1) Kitàb al Tabikh

Recueil de cuisine bagdadienne composé au début de 7/13 siècle ed. "Mossoul" 1934. et trad. par A.J. ARBERRY (ed. Islam Culture 1939).

2) Ibn RAZIN al-tujibi "Fadhalat al Khiwàn fi tayyibàt al-taʿàm Wal al-alwàn" ed. M. ibn Chaqrùn (Beyrouth 1984).

3) Ibn Qutayba : "ʿUyùn al Akhbàr".

4) Ibn Abd Ràbbihi : "ʿ Iqd"

S. 6 LE BÉTAIL V. 148

S. 7 Al-ʿAraf V.156

S. 10 JONAS V. 59

S. 16 L'ABEILLE V. 115

II- LES COMMENTAIRES DU CORAN

(Principaux ouvrages d'exégèse anciens et modernes)

Le Tafsir de Tabari

" d'Ibn ʿARABI

" de R. Ridha

" de Moh. Tahar Ibn Achour

III- FIQH (malékite)

MALIK Ibn ANAS : MUWATTA'

ed. Abdal Baqi : (CAIRE 1959).

SAHNUN :MUDAWANA

ed. Saàda : (CAIRE 1223 H).

IBN ROCHD : Bidàyat el Mujtahid.

IV- HADITH CORPUS (SUNAN et Sihàh)

SUNAN : Abù Dàwùd (Sulaymàn al Sijistàni). Al-Nisà'i (Ahmad ibn Shuʿayb), Ibn Màja (Muhammad Ibn Yazid), Tirmidhi (Mùhammad ibn ʿIsà).

Sihàh : Muslim (ibn al Hajjaj al Qushayri, Bukhàri (Muhammad ibn Ismà'il).

V- HISBA

A propos de l'éthique alimentaire traditionnelle : préceptes islamiques

prof. Farhat Dachraoui

DEFINITION DU SUJET

Le choix d'un tel sujet permet de présenter une étude d'ordre général sur les PRECEPTES ISLAMIQUES relatifs à l'alimentation dans sa double acception à savoir : la nourriture (Ṭa'ām) et la boisson (Sharāb).

Il s'agit en conséquence de dégager à travers nos sources fondamentales (CORAN, Hadith, Fiqh, ouvrages de Ḥisba, de Médecine et de Pharmacopée, anthologies d'adab) les principes caractéristiques de l'ethique alimentaire traditionnelle dans la culture Islamique et d'en examiner d'une manière sommaire les incidences sur le comportement social, moral et spirituel du Musulman (comparativement à celui du Juif et du Chrétien).

Ce qui permet notamment de souligner les similitudes et les divergences qui ont marqué (au moment de la fondation de la Communauté des croyants (l'umma") à Médine par le Prophète), la Société Islamique, par rapport à la société des Ahl al Kitāb, Juifs et Chrétiens.

SOURCES ARABES

I- LE CORAN

7 Sourates :	S. 2	LA GENISSE	V. 168
	S. 4	LES FEMMES	V. 158
	S. 5	LA TABLE	V. 4

économiques, mais encore dans le domaine de la communication spirituelle et de la renaissance culturelle ; et nul doute qu'à notre époque, le rapport est intime entre les espaces culturel et économique, chacun d'eux influant sur l'autre et étant influencé par lui.

Nous avons la conviction, en Tunisie, que l'Espagne a personnifié et personnifie encore les valeurs humaines éternelles, et les valeurs morales permanentes ; si non pourquoi aurait-on choisi sa capitale, Madrid, en 1993, comme siège de la première réunion du Congrès de la paix entre Arabes et Juifs. Sur sa belle terre, en effet, et dans ses vastes espaces ont vécu les Arabes et les juifs, dans une atmosphère de fraternité huit siècles durant, ils y ont été, tous deux, chassés d'Espagne.

Nous avons la conviction encore que leur histoire commune, avec sa grandeur et ses maux, les soutiendra pour édifier un avenir brillant ou règneront la fraternité, la sécurité et l'amour.



notamment hispano-tunisiennes - d'un halo d'amitié et de solidarité. Rien d'étonnant alors à ce qu'on les voit tirer fierté aujourd'hui d'Ibn Hazm et d'Ibn Zaydoun autant que de Cervantes et de Lorca.

Nous autres, actuellement, en Tunisie, constatant cette nouvelle attitude de l'Espagne vis-à-vis de notre patrimoine, nous avons reconsidéré notre vision de l'Andalousie : ce n'est plus un sentiment de nostalgie d'une gloire évanouie d'un paradis perdu ; c'est plutôt une vision réaliste, moderne, tendue vers le futur. Nous nous efforçons de tirer de l'histoire florissante de l'Espagne et de sa brillante civilisation une inspiration de nature à nous offrir ce dont nous avons besoin pour pouvoir assurer croissance et progrès.

Il est nécessaire aujourd'hui d'octroyer à la relation Tuniso-Espagnole sa place naturelle dans ce bassin occidental de la Méditérranée ; en effet la Tunisie fait partie au sud, d'un ensemble d'états musulmans comprenant la Mauritanie, le Maroc, l'Algérie, la Libye ; L'Espagne fait partie, au Nord, d'un ensemble d'états chrétiens comprenant le Portugal, la France, l'Italie et Malte. Il est de notre devoir à tous, gens du Nord et gens du Sud, d'avoir foi en ce que comporte ce voisinage comme sentiments de sympathie, d'amitié, de solidarité sincère en vue de progresser sur la voie du Renouveau et de l'Essor. Notre relation avec cette mer éternelle, notre appartenance à sa nature propre, approfondira, en nous, les sentiments d'amour, de tolérance et d'entr'aide réciproque.

Nous avons la volonté expresse de consolider les concepts de rencontre, de voisinage, de mise à profit des liens historiques et civilasionnels unissant la Tunis et l'Espagne pour renforcer ces liens, non seulement dans les rapports politiques et

Ibérique constitue une page étincelante de la civilisation humaine, à laquelle a participé une multiplicité de peuples, Goths, Arabes, Berbères, Slaves, et qui a reçu la contribution de religions diverses : Islam, Christianisme, Judaïsme.

Sur la terre d'Espagne se sont enlacées les trois religions ayant un "Livre Sacré" : Judaïsme, Christianisme et Islam. L'Andalousie, tout le long du Moyen Age, a servi de modèle de tolérance religieuse et de liberté de pensée.

En effet, à Tolède, métropole de l'Espagne Castillane, se sont réunis, côte à côte, les savants musulmans, chrétiens et juifs, et se sont évertués à transposer la quintessence de l'esprit humain de la langue arabe aux langues européennes. Ce fut, alors, le siècle de la Renaissance et des découvertes dont l'Humanité n'a cessé de recueillir les fruits jusqu'à ce jour.

Or l'Espagne, dès la fin de la 2ème guerre mondiale, a commencé à reconsidérer son attitude vis-à-vis des Arabes, des Musulmans et de leur riche patrimoine. Les Espagnols ressentent actuellement, et sincèrement, que la civilisation musulmane n'est qu'une page admirable de la civilisation espagnole dans la Péninsule Ibérique. Ils ont le sentiment naturel que la culture arabe qui a éclairé de son éclat la terre d'Espagne, lançant sur les autres pays européens les rayons de ses lumières, ne constitue qu'un fleuron de leur culture nationale, l'un des plus beaux de la culture de l'Humanité entière.

Dès lors les Espagnols sont devenus fiers de cette culture, dont ils ont lieu de s'enorgueillir et dont ils tirent une part de leur prestige ; et l'on constate qu'ils essaient de passer par delà les épreuves douloureuses du passé et la lutte terrible qui s'était installée dans la Péninsule entre la croix et le croissant ; ils s'adonnent à entourer les relations hispano-arabes - et

avec l'Institut National du Patrimoine, ont mené à bien la restau-ration de la Zaouia de Sidi Kacem AL-JELIZI, et de la coupole de Abdallah ETTOURJOUMANE à Bab Menara ; elles procèdent actuellement à celle du fort Espagnol du Lac de Tunis.

b) Dans le Cadre de la collaboration entre les bibliothèques nationales des deux pays, l'Espagne a fourni, à titre de don, des équipements modernes destinés au laboratoire de la Bibliothèque Nationale de Tunis.

Conclusion :

La Tunisie - comme l'Espagne - est l'héritière d'une civilisation aux racines profondes, connue dans l'histoire sous le nom de "civilisation andalouse". Elle est considérée comme l'un des pays Arabes hors cadre dans ce domaine. Il y a quelques siècles elle a reçu, généreusement et de bon coeur, les musulmans Espagnols expulsés de leurs foyers; elle leur a ouvert, bien grandes, ses portes ; elle leur a offert non seulement, la possibilité de sauvegarder leur patrimoine, mais, en outre, elle a créé pour eux l'ambiance adéquate pour éprouver leurs possibilités, exposer leurs œuvres de génie, les dons naturels dont ils jouissaient dans tous les domaines de la vie : arts, monuments architecturaux, pensée.

La Tunisie a avec l'Espagne des liens forts et anciens dans le champ de la culture et de l'esprit : Kairouan, en Tunisie, et Cordoue, en Espagne, ont servi, au Moyen Age, de foyers de lumière pour la science, couvrant des rayons de leur civilisation toutes les contrées de deux rives Africaine et Andalouse, de prime abord, puis, ultérieurement, la totalité des pays Européens.

La civilisation florissante qui eut pour cadre la Péninsule

capacités dans le domaine de la recherche scientifique.

Cette revue vise, derrière cette réhabilitation de la culture et la civilisation arabo-musulmane :

1°/ premièrement à favoriser les opportunités d'un meilleur échange entre le monde arabe et l'Europe en général et l'Espagne en particulier. Cet idéal si noble et si imprégné de tolérance, d'ouverture et de communicabilité constitue la préocupation essentielle de cette revue.

2°/ Deuxièmement à répondre à une double exigence : veiller sur la valeur scientifique des articles et faire valoir, même pour le large public , la richesse et la fécondité de notre patrimoine culturel et intellectuel.

9- La Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information

Le centre des études ottomanes et morisques de Zaghouan devenu la fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information organise des colloques scientifiques réunissant des spécialistes tunisiens et espagnols autour des thèmes historiques, économiques, sociaux et littéraires intéressant les deux pays. Le dernier colloque sous forme de table ronde a eu lieu à Tunis du 29/2/96 jusqu'au 2/3/96. Le thème de cette table ronde est : l'Espagne et le Maghreb comme point entre l'occident et l'orient à travers leur culture. Une trentaine de spécialistes ont y participé.

10 -Activités Culturelles Espagnoles diverses à Tunis :

a) Les autorités compétentes espagnoles, en collaboration

pour toujours aux tendances de l'affrontement, une dynamique de l'échange, du dialogue et de la coopération, dans un climat de tolérance et de sincère amitié. Consciente des liens intimes qui unissent ainsi la Tunisie et l'Espagne, l'Association Tunisienne des Etudes Andalouses s'attache par ses activités culturelles, en coopération avec les Institutions culturelles hispaniques, à entretenir cette parenté spirituelle entre les deux pays. Elle s'efforce ainsi d'apporter sa contribution afin que s'affirme plus largement et se consolide sans cesse la solidarité d'esprit et de coeur entre tous les pays méditerrannéens.

8 - La Revue "Etudes Andalouses"

Cette revue , fondée et dérigée par le prof. CHEIKHA Djomaâ, est une revue scientifique spécialisée dans les études concernant l'Espagne Musulmane. Elle paraît deux fois par an en Janvier et Juin de chaque année. Le premier numéro est paru en Janvier 1988. Le dernier qui est le numéro 16, en Juin 1996.

Dirását andalousiyya :

- Milite pour mettre en valeur un aspect de la civilisation humaine qui s'est épanoui dans la péninsule Ibérique et qu'ont développé ensemble différentes religions (Islam, Christianisme, Judaïsme) et diverses races (Arabes, Goths, Berbères, Slaves) utilisant toutes la même langue arabe.

- Se met au service du patrimoine arabo-musulman en Andalus (histoire, littérature, sciences, langue, arts) : le découvrir, l'éditer scientifiquement, l'étudier méthodiquement et le diffuser.

- Encourage la pensée Tunisienne contemporaine en particulier et la pensée arabe en général en montrant ses

En plus et dans le cadre d'un réflexion entreprise en 1990, conjointement par l'institut de coopération avec le monde Arabe à Madrid, l'institut du Monde Arabe à Paris et l'Association Tunisienne des Etudes Andalouses à Tunis, il a été décidé d'organiser 4 colloques internationaux qui ont été tenus, le 1er à Grenade du 2 au 4 décembre 1992, le second à Toulouse du 10 au 12 décembre 1992, le 3e à Montpellier les 4 et 15 décembre 1992 et le 4e à Tunis du 7 au 10 Janvier 1993.

Ces colloques ont permis de mesurer l'apport extraordinaire et combien bénéfique de l'élément andalou au développement culturel social et économique et au rayonnement de la civilisation dans le bassin Méditerranéen occidental notamment aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. La dimension andalouse en Espagne - qui est du reste attestée comme une composante de l'identité historique hispanique - est un élément constitutif fondamental de la société tunisienne, tant la Tunisie - comme d'ailleurs le reste de l'Ensemble Maghrébin-demeure profondément imprégnée par l'apport de la civilisation andalouse. Plus largement, dans l'espace des deux rives de la Méditerrannée occidentale, l'héritage andalou témoigne de l'influence bénéfique de l'Espagne Musulmane. Aussi sommes-nous appelés au Nord comme au sud, au sein de cet espace méditerranéen à ramener sans cesse l'attention sur le message de l'Andalus, c'est-à-dire sur notre appartenance commune à une réalité spécifique méditerranéenne celle du destin commun de nos peuples, celle de la nécessité vitale qu'ils éprouvent de vivre ensemble, dans la compréhension, l'entente et l'amitié.

Le message andalou nous commande en effet de part et d'autre de la Méditerrannée de bannir à jamais l'affrontement dans l'exclusion et l'intolérance. Il nous commande donc de substituer

l'extérieur de la Tunisie, et ceci en publiant une revue périodique, en tenant des congrès scientifiques spécialisés et en renforçant les liens entre tous ceux qui portent un intérêt pour les études andalouses.

Activités à l'intérieur du pays :

Dés l'année 1991, les membres de l'Association ont tenu des conférences organisées dans les principales localités d'origine andalouse dont Soliman, Menzel Jémil et Kalaat al-Andalous... Ces conférences ont traité de l'immigration andalouse, des aspects de l'élément andalou dans la tradition sociale tunisienne (habitat, costume, industries artisanales, cuisine etc...), ainsi que les diveres influences andalouses dans les cités et les campagnes tunisiennes.

Par ailleurs l'Association est intervenue auprès du Ministre de l'Education Nationale pour promouvoir l'enseignement de la langue espagnole dans les établissements du second degré.

Du reste le nombre de postes d'enseignement de cette langue créés dans les lycées depuis le changement du 7 Novembre 1987 s'élève aujourd'hui à une vingtaine de postes.

Activités à l'extérieur du pays :

Outre sa participation aux travaux des colloques internationaux tenus à Grenade, Toulouse, Montpellier et Tunis, l'Association participe à l'organisation du Symposium bi-annuel régulièrement soit en Espagne soit en Tunisie. L'Association qui regrette le retard apporté à la tenue de ce symposium en Espagne, espère que les mesures adéquates seront prises afin qu'il puisse avoir lieu dans le courant de cette année 1997.

38) Habib Dridi : Les syllabes longues dans l'oeuvre d'Ibn Zaydoun.

39) Ali Sassi : Présentation et Analyse du Livre "El Wathaiq wa sijillat" d'Ibn al Attar.

40) Mustapha ben Tamassik : La philosophie politique d'Avéroes.

41) Med Hédi ben Saïd : Edition critique et Etude du chapitre traîtant du problème de l'eau en Maghreb et al-Andalus au moyen âge d'après " Al-Miyar " dál-Wancharisi.

42) Habib Ayyad : Les buts (Maqasid) d'Assaria dans le livre "Al-Muwàfaqat " d'al-Chatibi.

43) Abdilmunim Idris : la pensée d'Al-Chatibi d'après son livre El muwafaqàt.

44) Fadil Jammali : (La relation de voyage d'Ibn Jubayr) : Description et commentaire.

45) Azhar Bou Uni:Edition et Etude du chapitre " al Buyu " (les ventes) du livre "Muntakhab al-Ahkàm" d'Ibn Zimnin.

7- L'Association Tunisienne des Etudes Andalouses

Cette Association a été fondée en décembre 1990 par des professeurs exerçant à l'Université Tunis I sur une initiative du Professeur CHEIKHA Djomâa appuyée par le Dr Farhat Dachraoui qui fut l'un des premiers universitaires à avoir enseigné la civilisation andalouse dans les années soixante à l'Université Tunisienne.

Cette Association s'est attachée,dès sa fondation à promouvoir les études et les activités culturelles portant sur l'histoire et la civilisation andalouse, à l'intérieur comme à

24) Mubarik al-Khadrawi : Ibn Wahbun : su vida lo que nos queda de su poesía. N° 3385.

25) Rachida Belhaj Fraj : El papel de la mujer en la vida litteraria de Al-Andalus.

26) Hassan Garwachi : Ibn Ruchd : jurisconculte d'après son livre : "Bidáyat al-Mujtahid" N° 3599 (1986).

27) Abdelkarim Ben Hamida : Ibn Abdun : L'homme et l'oeuvre. N° 3637 (1987).

28) Habib ad-Dahmání : Ibn Labbana : L'homme et l'oeuvre. N° 3832 (1987).

29) Fadil al-Jammálí : Ibn Jubayr : sa Rihla :description et commentaire. N° 3957 (1988).

30) Qumayra Bus'id : "AlIjma" d'après le livre : "Al-Ihkam" d'Ibn Hazm. N° 3965 (1988).

31) Younes Ayyari : al-Sumaysir al-Andalusi : Biography and poetic collections. N° T 4041 (1989).

32) Mohamed Abdallah Ben Khouna : al-Wuzará Abná al Qabturna Biographies et oeuvres. N° T 3034 (1989).

33) Abderrazak Majbéri : la Cité islamique d'après les relations de voyage d'Ibn Ĝubayr et d'Ibn Batûta N° T 4090 (1989).

34) Amor el-Mokh : Abú 'l-Mughira Ibn Hazm N° T 4206 (1990).

35) Hafedh Haj Lataïef : Point de vue des orientaux sur la littérature andalouse N° T 4267 (1990).

36) Md Moussa ben Omar : Edition Critique, partielle et Etude de "Muntakhab al-Ahkàm" d'Ibn Zimnin.

37) Abdelaziz Djerbi : Banù Umayya dans l'Andalus : œuvres littéraires (Compilation et édition critique).

Al-A'láq" de Muhyiddín Ibn Arabí N° 2108.

14)Khálid Assábí : La conquista de Ifríqiyya y del Magreb a través de la obra "Silat Assimt" de Ibn al-Chabát Attúzrí N° 1775.

15)Abdilwahháb Al-Himrí : "Lámiyat Al-Af'ál" de Azzahúní comentario de "Manzúmat Lámiyat Al-'Af'ál"de Ibn Málik. N° 1593.

16) Fáhim Hamdí : El estilo y el vocabulario empleado por Abdilqáhir Al-Jurgání, Házim Al-Qartájanní e Ibn Khaldún. N° 2589.

17) Abdalláb Al-Haláyfí : Edición critica de la segunda parte del tercer capítulo de la Obra "Al-I'làm bi ma fi din Annasára Min Al-Fasád wal Awhám wa Izhár Mahásin Dín Al-Islám" de Al-Qurtubí. N° 2581.

18) Sihám Al-Misáwi : El verbo en "Tawq Al-Hamáma" de Ibn Hazm : clasificación por formas y significados. N° 2926.

19) Cha 'bán Ibn Bú-Bakr : El refinaniento en Al-Andalus en los siglos IV y V/Xy XI. N° 3121.

20)Amína Al-wisláti : La vida politica, económica e intelectual a través de la obra "Al-Mughrib Fí Hulá Al-Maghrib" de Ibn Sa'íd. N° 3176.

21) Moncef Ben Abdeljalil : Los fundamentos del derecho entre Ibn Hazm y al ' Amidi a través de "Kitab al 'Ihkam fi ' usul al-'ahkam" (Libro de maestría de los fundamentos del derecho) N° 3218.

22) Hammouda Ja'ayyib : Traducción al árabe de una antología de la literatura aljamiado morisca. N° 1523.

23) Fatima Assiddiq : El lazo entre las frases en el diván de Ibn Zaydún. N° 3380.

Jacques II et les sultans Hafsides : Ibn 'Asida et Ibn Lahyani au début de 8H/14. G n° : 2860.

3) Md Tawfiq al-Nayfar : Édition partielle (100 pages) du diwan de Ibn Zumruk (733/1333-797/1394) N° 2557.

4) Med Quba'a : Édition partielle de "Irtisaf al-darb min Lisan al-'arab " de 'Atir al-Din al-Gharnati (mort 745/1344). N° 1777.

5) Med al-Hammar : Édition partielle de "Irtisaf al-Darb" N° 1779.

6) Radia 'Abid : Édition partielle de "Irtisaf al-darb" N° 1619.

7) Sa'id Ben 'Utman : Édition de "al'Izz wa al-manafi' l il-mujahidín fi sabil Allah bil-madáfi " (1ere partie) de Ibn Zakariya al-Andalousi (11/17) N° 1622.

8) 'Abdurrazag al Hammami : Édition partielle de "Taj al-mafraq" (2ème partie) N° 1600.

9) Med Nawfal al Jaziri : Édition partielle de "Taj al-mafraq" (3ème partie) N° 1772.

10) Rashid Rida Ghédira : Ironie et plaisanterie dans "Risálat al-Tawába' wa z-zawabi'" de Ibn Chuhayd (mort 426 / 1034). N° 1621.

11) Muhammad Bilháj Bachír : Europa en la obra de los viajeros tunecinos de la segunda mitad del siglo XIII/ XIX. N° 1758.

12) Ibrahim Ben Mrád : Los métodos de los antiguos sabios musulmanes del Magreb para la transcripción en árabe de los sonidos extranjeros n° 1765.

13) Muhammad al- Hádi Isá : Estudio de la obra poética "Turjumán Al-Achwáq" y el comentario de la misma "Dakhá ir

travail de Omar Sa'îdân : "Correspondance entre le roi d'Aragon Jacques II et les sultans hafsides Abû 'Asîda et Ibn Lahyânî ". Cette correspondance a duré une quinzaine d'années au 8/14 ème siècle. Les documents concernent les relations politiques et économiques. Il s'agit de contrats de vente, d'accords d'armistice et de lettres officielles.

Le travail de Muhammad Tawfîq al-Nayfar a consisté dans l'édition critique d'une partie du recueil de poésie d'Ibn Zumruk. Pour cela, il s'est appuyé sur un manuscrit unique conservé par sa famille. Il est de la main du roi de Grenade Yûsuf III et contient des muwachchahât andalouses en dialecte et 343 poèmes en arabe littéraire du genre panégyrique, description, amour, échanges, chasse. Le texte édité se situe entre les pages 31 et 110 du manuscrit. Il comprend 110 poèmes, soit environ le tiers du recueil.

On peut citer enfin le travail de Sa'îd Ibn 'Uthmân qui consiste dans l'édition du "kitâb al-'izz wa l - manâfi lil-l-mujâhidîn fî sabîl Allah bi-l-madâfi' " d'Ibn Ghânim, connu sous le nom d'al-Rabbâch. Le sujet du livre est l'industrie militaire. Il a été écrit en espagnol en 1040/ 1631 et traduit en arabe par Ahmad Ibn Qâsim al-Hajarî, interprète du sultan de Marrakech, en 1048/1639.

Pour plus d'utilité, nous citons ces recherches avec leur cote de la bibliothèque de la faculté des sciences humaines, boulevard du 9 Avril, Tunis :

1) Ali Hamrite : Édition de la première partie de "Taj al-mafraq fi tahliyati 'ulama' al-machraq" de Abu L-Baqa' al-Qattúri al-Andalusi (mort aprés 771/1369) N° à la bibliothèque de la faculté (9 Avril-Tunis) : 2612.

2) Amor Sa'idan : La correspondance entre le roi d'Aragon

propice à la consolidation de l'hispanisme tunisien, du dialogue culturel et, par conséquent, de la coopération technique, économique et commerciale tuniso-latino-américaine. Il va sans dire que la construction de tout processus d'entente, de solidarité et de coopération requiert avant tout la démolition des barrières linguistiques entre peuples et nations.

6-L'ESPAGNE DANS LES ÉTUDES UNIVERSITAIRES

Le patrimoine commun entre la Tunisie et l'Espagne au Moyen-Age a, sans nul doute, été l'objet d'un intérêt particulier dans les études universitaires en Tunisie. Un certain nombre de chercheurs a choisi de s'y spécialiser en raison de la richesse et de la diversité de ce domaine.

De 1970 à nos jours, de nombreuses recherches de cette sorte ont été présentées à l'Université Tunis I dans le cadre du Certificat d'aptitude à la Recherche. Il m'a paru nécessaire de les faire connaître pour renforcer les liens entre les deux pays et permettre aux universitaires espagnols de prendre connaissance de ce fonds qui, même si une petite partie a été imprimée, reste dans sa majorité ronéotypé et conservé dans la bibliothèque de la faculté des lettres, à la disposition des chercheurs.

Nous avons présenté une brève analyse de chacune de ces recherches dans la revue "Dirâsât Andalusiyya" à commencer du n°3 paru en décembre 1989 jusqu'au n° 9 de janvier 1993. Ce sont ainsi 45 recherches qui ont été présentées, réparties de la manière suivante : 32 études et 13 éditions critiques de textes.

Par rapport au contenu, elles se divisent ainsi : 12 en littérature, 2 en fiqh, 8 en linguistique, 6 en récits de voyages, 6 en histoire et civilisation, une en critique et une autre en philosophie.

Parmi ces recherches les plus importantes, on peut citer le

locales.

Quant aux principales activités culturelles, scientifiques et pédagogiques organisées jusqu'ici par l'Instituto Cervantes de Tunis, dirigé par M. Andrés Pérez Sanchez-Morate, nous pouvons citer, outre les cours réguliers de langue et la projection mensuelle de films espagnols et hispano-américains, la tenue du premier colloque sur l'enseignement de l'espagnol en Tunisie, en collaboration avec le département d'espagnol de la Faculté des Lettres de la Manouba et l'organisation d'une séminaire gastrono-mique espagnol et d'un spectacle de flamenco présenté au Théâtre municipal de Tunis par la troupe "Los Habichuela".

Par ailleurs, l'Instituto Cervantes de Tunis dispose d'une vidéothèque riche en documentaires sur l'histoire, la géographie, et la vie culturelle et sociale de l'Espagne et de l'Amérique latine et d'une bibliothèque qui, outre ses services de prêts et de consultations, constitue un centre de documentation important et ce grâce aux différentes bases de données informatisées dont elle s'est dotée. Aussi, les hispanisants tunisiens peuvent-ils désormais avoir accès à n'importe quelle information sur les fonds bibliographiques de la Bibliothèque Nationale de Madrid et du Conseil Supérieur de la Recherche Scientifique de Madrid. Ils peuvent également obtenir des informations relatives aux thèses doctorales soutenues en Europe et portant sur des thèmes hispano-américains, aux cours d'espagnol pour étrangers organisés par les institutions espagnoles ou aux fonds bibliographique et artistique du Musée Reina Sofia d'art contemporain.

Compte tenu de toutes ces activités et de par sa vocation, l'Instituto Cervantes de Tunis est appelé à être un instrument

Dante Alighieri, habilité à enseigner et à diffuser la culture his-panique et hispano-américaine au-delà de leurs frontières.

Face à cette réalité et à la poussée rapide de la langue espagnole partout dans le monde, due à son poids démolinguistique et à son importance culturelle, sociale, économique et politique, l'Espagne a décidé de créer l'Instituto Cervantes. Cet organisme dont la présidence d'honneur et la présidence exécutive sont confiées respectivement à Sa Majesté le Roi Juan Carlos I et au chef du gouvernement espagnol, est dirigé par un homme de lettres d'envergure, M. Nicolàs Sànchez Albornoz, par les hauts responsables des ministères des Affaires étrangères, de l'Education et des Sciences et de la Culture et par le directeur de l'Académie royale de la langue espagnole, M. Fernando Làzaro Carreter. D'autre part, il comprend parmi ses membres élus des figures éminentes des lettres espagnoles et hispano-américaines telles que les Prix Nobel de littérature MM. Gabriel Octavio Paz, le poète espagnol Rafael Alberti et l'écrivain d'origine péruvienne Mario Vargas Losa.

Pour atteindre les objectifs pour lesquels il a été créé, l'Instituto Cervantes organise à travers ses différents centres implantés en Afrique, en Asie, en Europe, en Amérique du Nord et au Brésil, des cours de langue, de littérature, de civilisation et de traduction. Il prend en charge également la formation continue et le recyclage aussi bien de ses professeurs d'espagnol que de ceux exerçant dans les institutions nationales et organise à leur profit des séminaires de didactique de l'espagnol comme langue étrangère. Il encourage la recherche scientifique en matière de lettres hispaniques, concerte des activités culturelles et établit des accords de coopération avec les institutions et les universités

bibliographiques dont souffrent enseignants et enseignés. Il est possible aussi d'augmenter le nombre de bourses d'été au profit de nos hispanisants. Le Département d'espagnol étant disposé à accueillir les étudiants d'arabe espagnols dans ses différents cours de traduction espagnol-arabe.

Par ailleurs, il est souhaitable que la coopération acadé-mique espagnole avec le Département d'Espagnol ne se limite pas à des thèmes tels que la formation des Jurys de Recrutement mais qu'elle se traduise aussi sous forme de séminaires de recyclage, d'échanges d'universitaires, de programmes de traduction et d'édition d'oeuvres espagnoles et tunisiennes etc...

L'espagnol une langue de dialogue, une langue pour le Futur :

Dans un monde qui devient de plus en plus un village planétaire, dans une Tunisie qui a fait de son enracinement arabo-musulman et de son ouverture culturelle un choix irréversible et un gage de progrès et de modernité, l'enseignement des langues vivantes n'est plus un luxe, surtout losqu'il s'agit d'aller à la conquête de langues de communication et de culture au rayonne-ment international.

5 - Instituto Cervantes

L'Espagne et les pays hispanophones d'Amérique comptent plusieurs institutions et associations professionnelles dont la principale vocation est de sauvegarder la langue espagnole et de promouvoir la recherche scientifique dans le domaine des lettres hispaniques. Mais à part les centres culturels espagnols, ils ne disposaient d'aucun organisme spécifique, à l'exemple du British Council, de l'Alliance française, du Goethe Institut ou du Centre

-Huellas del español en la literatura española, de Luce López Baralt. Traducción árabe de Mohamed Néjib Ben Jemia, revisado y presentado por Abdeljelil Témimi, coedición del CEROMI (Zaguán-Túnez) y de la Universidad de Puerto Rico.

- La Familia de Pascual Duarte, de Camilo José Cela. Traducción árabe de Mohamed Néjib Ben Jemia et Jomaâ Chikha, edición de Beït-al-Hikma, Cartago, 1990.

- Chateaubriand y España, de Mohamed Doggui, publications de l'Université de Tunis, Tunis, 1992.

En plus de leur production scientifique directe, les professeurs du Département d'Espagnol ont encadré une thèse de doctorat sur les procès d'inquisition à Valence (Mme BAHRI Raja) et quatre études menées en vue de l'obtention du certificat d'Aptitude à la Recherche (C.A.R) sur l'identité culturelle des morisques, (Mme Bahri Raja) , la littérature morisque en langue romaine (Dhirar Mahjoub) , l'orientalisme espagnol contemporain (Anisssa Ramoundi) et la piraterie en Méditerranée (Driss Taha).

La présence des hispanistes tunisiens est régulière dans les colloques hispano-tunisiens organisés par le Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales de Tunis et l'Institut de Coopération avec le Monde Arabe de Madrid, ainsi que lors de symposiums organisés à l'échelle de l'université tunisienne, espagnole ou hispano-américaine.

5-Suggestions pour renforcer l'enseignement de l'espagnol au Supérieur :

Dans le cadre des accords culturels tuniso-espagnols, il est possible de créer au sein de la Faculté des Lettres de la Manouba, un Centre de Documentation et de Recherche Hispaniques et ce afin de pallier à certaines carences

civilisation d'Espagne et d'Amérique Latine, la traduction et l'initiation à l'analyse de textes, à la recherche et à la didactique de l'espagnol comme langue étrangère.

Ce cycle de formation peut être couronné par un mémoire de recherche sur un thème original sous la direction d'un enseignant, faisant l'objet d'une soutenance.

D'autre part, et dans le cadre des accords de coopération entre la Tunisie et l'Espagne, les étudiants d'espagnol les plus brillants peuvent bénéficier d'un stage linguistique organisé en été à Madrid par l'Institut de coopération avec le Monde Arabe.

3 - Le corps enseignant :

Le corps des hispanistes tunisiens est composé essen-tiellement d'universitaires tunisiens dont la majorité sont des maîtrisards du Département d'Espagnol ayant pu, grâce à des bourses espagnoles, suivre des études doctorales en Espagne. Ce corps est renforcé par l'apport de deux lectrices espagnoles, l'une nommée à la Faculté des Lettres de la Manouba ; l'autre à l'institut Bourguiba des Langues Vivantes.

4 - La Recherche scientifique :

Outre leur activité d'enseignant au sein du Département au profit des enseignants du secondaire, les hispanistes tunisiens ont pu publier des travaux de recherche à Tunis et à l'étran-ger. Nous nous limitons à citer ici les ouvrages selon l'ordre chronologique de leur édition :

- La Langue des derniers musulmans d'Espagne, de Mohamed Néjib Ben Jemia, publications de l'Université, Tunis, 1987.

- Sistema del verbo español y árabe, de Mohamed Doggui, Publication de Darek Nuyumba, Madrid, 1989.

scientifique. Ce type d'enseignement existe à la Faculté des Lettres de Manouba, à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, à l'Institut Bourguiba des Langues Vivantes, à la Faculté de Théologie et à l'Ecole Hotelière de Sidi Dhrif.

2 - L'espagnol comme spécialité : La maîtrise de langue et lettres espagnoles a été créée pour la première fois en 1971 à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis. Dix ans plus tard, tout le Département des Langues a été transféré à la Faculté des Lettres de la Manouba.

L'enseignement de l'espagnol comme spécialité a commencé avec un noyau réduit d'étudiants. Aujourd'hui l'effectif estudiantin s'est nettement amélioré suite au processus de diversification de l'enseignement des langues vivantes au secondaire.

Le Département d'Espagnol couvre les aires culturelles espagnoles et hispano-américaines. On y dispense donc l'ensei-gnement de l'espagnol et on y assure la préparation des niveaux suivants du cursus universitaire :

- DUEL
- Maîtrise

En 1er cycle (DUEL), une importance primordiale est don-née à l'étude de la langue, c'est-à-dire à l'enrichissement des connaissances acquises au secondaire. L'étudiant reçoit une for-mation méthodologique qui lui permet d'aborder l'étude des divers aspects de la culture et de la civilisation espagnoles et hispano-américaines. Il s'initie en outre aux techniques de la traduction et à la linguistique.

En 2e cycle (Maîtrise), les modules couvrent des domaines variés tels que la linguistique, la littérature hispano-américaine, la littérature espagnole classique, la

la Faculté des Lettres de Tunis.

La réforme de l'enseignement engagée depuis l'avènement du 7 novembre 1987 a consacré, entre autres, le principe de diversification de l'enseignement des langues vivantes et ce afin de consolider chez nos élèves l'esprit d'ouverture et de tolérance, d'enrichir leur horizons culturels et de varier leurs instruments de communication. Ceci a permis d'introduire l'espagnol - ainsi que l'allemand et l'italien - comme 3ème langue vivante optionnelle dans les programmes de nos élèves du secondaire et ce à partir de la 5ème année tant pour les filières littéraires que pour les filières scientifiques et techniques.

Grâce à cette mesure salutaire et sur proposition de la Commission Sectorielle des Langues Vivantes, l'année scolaire 1989-1990 a vu la reconversion progressive des maîtrisards de classes d'Espagnol dans différents établissements secondaires. Depuis, le Ministère de l'Education Nationale ne cesse de recruter les nouveaux diplômés d'espagnol de la Faculté des Lettres de Tunis dans le but d'assurer la formation linguistique de milliers d'élèves ayant choisi l'espagnol comme 3ème langue vivante (en plus de français et de l'anglais).

L'Espagnol dans l'enseignement supérieur :

A l'université, l'espagnol est enseigné soit en tant que module optionnel de langue vivante, soit dans le cadre d'une maî-trise de langue et lettres espagnoles.

1 - L'espagnol comme langue vivante optionnelle :

Le but de cet enseignement est de permettre à l'étudiant d'apprendre une nouvelle langue, de perfectionner ses connaissances linguistiques acquises au secondaire et de se forger un nouvel instrument de communication de recherche

l'Université Tunisienne.

1975 : La création du Département d'Espagnol :

Avec le concours de ses disciples postgradués en langue et lettres espagnoles, Mr. J.M. Sastre a pu créer le 1er Département d'Espagnol, à la Faculté des Lettres de Tunis, établir un programme de maîtrise d'espagnol et multiplier des contacts avec l'Université espagnole afin de donner plus d'ouverture au Département et consolider la formation des hispanisants. Ces contacts ont pris la forme d'une coordination entre le programme des études d'espagnol de la Faculté des Lettres de Tunis et celui de l'Université Autonome de Madrid. Dans ce cadre, les étudiants d'espagnol ont pu aller à Madrid pour y préparer une partie de leurs certificats supérieurs... Cette relation qui n'était que de Faculté à Faculté a pris un caractère officiel dans le cadre d'un accord culturel entre le Gouvernement espagnol et le Gouvernement tunisien, ce qui a permis aux étudiants de bénéficier de bourses d'études post-maîtrise en Espagne ou de bourses d'été pour des séjours de perfectionnement linguistique organisés par l'Institut de Coopération avec le Monde Arabe.

1979 : La première promotion de maîtrisards d'espagnol :

Quatre ans après sa création, le Département d'Espagnol a formé sa première génération de maîtrisards ce qui a permis la nomination de trois professeurs de l'enseignement secondaire aux lycées du Bardo, de Bizerte et de Sousse...

1987 : La consolidation de l'enseignement de l'espagnol :

Toutefois cette phase d'euphorie qu'a connu l'enseignement de l'espagnol en Tunisie s'est heurtée à des problèmes inattendus puisque depuis l'année scolaire 1979-1980 on n'a plus nommé de professeurs d'espagnol dans le secondaire ce qui a failli compromettre la vie du Département d'Espagnol à

coopération. Avec les autres ensembles régionaux, elle entend également renforcer ses relations économiques :

- avec l'Espagne qui représente un partenaire commercial important de la Tunisie dont elle est le 5e client et le 6e fournisseur.

- avec la communauté européenne qui constitue, pour nous, un partenaire privilégié, dans la perspective d'une rénovation du cadre de coopération entre celle-ci et l'U.M.A, dans le cadre de la relance du dialogue entre les rives nord et sud de la Méditerrannée.

4 -L'ENSEIGNEMENT DE L'ESPAGNOL EN TUNISIE

1956 : La création de la première chaire d'espagnol :

C'est sur initiative de Mr Mahmoud Messaadi, ex. Ministre de l'Education Nationale et dont le rôle n'est plus à démontrer dans la promotion de la culture en Tunisie, que la première chaire d'espagnol a été créée au Lycée de garçons du Bardo et confiée au professeur José Mateo Sastre Grau (Majorque 1912 -Tunis 1987). Postérieurement une deuxième chaire d'espagnol a été créée au Lycée Alaoui. Elle a fonctionné pendant de longues années grâce aux efforts d'un coopérant français, encadré par le professeur J.M. Sastre. Le professeur J.M. Sastre a su transmettre à ses élèves son savoir linguistique, mais aussi son enthousiasme pour la littérature et la civilisation d'Espagne et d'Amérique Latine. Grâce à ses encouragements, plusieurs bacheliers sont partis en France et en Espagne en vue de préparer une maîtrise d'espagnol. Les plus brillants ont pu décrocher une thèse de doctorat, ce qui a permis à l'enseignement de l'espagnol de prendre une place prépondérante à

29°/1994 (Janvier) : Visite à Tunis du Commissaire UE : M. Marín.

30°/1994 (Avril) : Visite du Directeur du CESEDE, Général Sosa.

31°/1995 (Janvier) : Visite Officielle du Secrétaire de l'Énergie. M. Albert Lafuente. R. Conseil Solaire Méditerranéen.

32°/1995 (Janvier) : Sous-Directeur Général Politique Commerciale. Comité mixte suite coopération Econ-Financ.

33°/1995 (Janvier) : Visite du Secrétaire d'Etat de l'Intérieur Méditerranéen.

34°/1995 (Mars) Visite du Ministre de la Défense, M. Julía García Vargas.

35°/1995 (12 Mai) : Escale de Frégates espagnoles au Port de la Goulette.

36°/1995 (18 Mai) : Visite du Commissaire Européen, M. Marín.

37°/1995 (Juin) : Visite de la Délégation des Parlementaires Assemblée Nord Atlantique.

38°/1995 (Juillet) : Visite du Ministre des Affaires Etrangères Espagnol, M. Solana, dans le cadre du forum de Tabarka.

39°/1995 (18 Octobre) : Visite de la Délégation du Parlement Européen.

40°/1995 (25 Décembre) : Visite officielle du président du gouvernement espagnol. Monsieur Félipe Gonzalez.

41 °/1996 (Janvier) : Visite du Conseiller de l'Industrie Catalogne, Sr. Subirá.

La Tunisie participe pleinement à l'édification de l'espace économique maghrébin en tant qu'entité de dialogue et de

15°/1992 (Juillet) : Visite du Ministre Espagnol de la Défense Nationale à Tunis.

16°/992 (octobre): Visite du Ministre des Affaires Etrangères,M. Solana.

17°/ 1992 (Novembre) : Visite du Directeur Général de l'ICMA.

18°/1993 (Février) : Visite du Conseiller Ministre Catalan de l'Agriculture, M. Francesco Xavier Marimon.

19°/1993 (Mars) : Visite du Directeur du CESEDEN, Général Sosa.

20°/1993 (Mars-Avril) : Visite de la Délégation du Parlement Européen pour les relations avec les pays du Maghreb et de l'UMA.

21°/1993 (Avril) : Commission Mixte Scientifique et Technique. Secrétaire d'Etat pour la coopération.M. Inocencio Arias (participation D.G. ICMA).

22°/1993 (Avril) : visite du Secrétaire d'Etat Espagnol de la coopération.

23°/1993 (Juin) : Escale du Bateau-Ecole "Elcano".

24 °/1993 (Juin) : Visite du Ministre de l'Intérieur Mr. Cocuera.

25°/1993 (Novembre) : Escale des Corvettes "Diana" et "Discubierta".

26°/ 1993 (Décembre) : Visite privée du Ministre des Affaires Etrangères, M. Solana.

27°/1993 (Décembre) : Visite du Président de l'Assemblée de l'Andalousie "Junta Andalucía".

28°/1994 (3 -4 Janvier) : Visite du Ministre des Affaires Etrangères à Tunis.

des lettres et des arts. Organisation des journées Culturelles catalanes à Tunis.

8°/ 1991 (Novembre) Conseiller Catalan de l'Agriculture, Elevage et Pêche, M. Joan Vallvé.

9 °/ 1991 (Novembre) : Visite du président de la Généralitat, Jordi Pujol. S'est tenu à Sfax le deuxième forum de l'Assemblée des Chambres de la Méditerrannée qui avait réuni pas moins de 30 opérator espagnols venus initier, avec leur homologues tunisiens, un partenariat solide, durable et profitable. Quelques mois après (Novembre 1991) Monsieur Jordi Pujol président du gouvernement autonome de Catalogne en visite à Tunis a inauguré le premier projet concrétisé : une unité de composants électroniques. Au cours de cette visite, le Ministre de la Culture de Généralitat Catalan a signé des accords de coopération dans les domaines des monuments, du patrimoine, des lettres et des arts. Organisation des Journées Culturelles Catalanes à Tunis.

10°/1992 (Mars) : Visite de la Commission Extérieure du Congrès.

11°/1992 (Avril) :Visite du Secrétaire d'Etat pour l'Environnement. L'Espagne est disposée à aider la Tunisie à installer le réseau de l'assainissement dans les six villes d'origine Andalouse : Testour, Rafraf, Ras-Jebel, Metlin, Kaâlat al-Andalus et Soliman.

12°/1992 (Mai) Escale de 4 navires de la Marine Espagnole au port de la Goulette.

13°/1992 (Juin) Voyages à Tunis des Etudiants et Professeurs du 4° de l'Académie Générale de l'Air.

14°/1992 (Juillet) : Visite Officielle du Ministre de la Défense, M. García Vargas.

Affaires Etrangères Tunisien à Madrid.

18°/ 1994 (Juin) Visite de M. Hédi Jilani à la tête d'une délégation d'hommes d'affaires tunisien en Espagne.

19°/ 1994 (Novembre) Visite de M. le Ministre tunisien de la Coopération et de l' Investissement Extérieur.

20°/ 1995 (Janvier) Visite de M. le Ministre de la Défense Nationale en Espagne.

21°/ 1996 (Février) Visite de M. le Ministre des Affaires Etrangères.

22°/1996 (Juillet) Visite de M. le Ministre des Affaires Etrangères.

B) Visites des Responsables Espagnols à Tunis

1°/1987 (Décembre) : Visite du Ministre Espagnol de la Défense à Tunis.

2°/(Novembre) : Visite du Ministre des Affaires Etrangères,M. Francisco Fernández Ordoñez.

3 °/ 1988 (Novembre) : Visite à Tunis du Chef d'Etat Major de la Défense, Lieutenant Général Puigcerver.

4°/ 1988 (Décembre) : Visite à Tunis du Secrétaire d'Etat du Commerce et de la coopération, Mr. Ruiz Ligero.

5 °/ 1989 (Mai) Visite du Secrétaire Général de la Politique Extérieure.

6 °/1989 (Juin) Visite de M. Luis Roldan Ibanez, Directeur Général de la Garde civile Espagnole à Tunis.

7°/1991 (Février) : Visite du Ministre des Affaires Etrangères, M. Fernández Ordoñez. Au cours de cette visite, le Ministre de la Culture de Généralitat catalan a signé des accords de coopération dans les domaines des monuments, du patrimoine,

8°/ 1992 (Juin) : visite d'une délégation tunisienne présidée par M. Mohamed Ammouss président de la chambre de commerce et d'industrie à Sfax, à Barcelone.

9°/ 1992 (Août) Visite de M. Hamed Karoui premier Ministre Tunisien à la foire de Séville.

10°/ 1992 (Septembre), le Secrétaire d'Etat Tunisien de Coopération et d'Investissement Extérieur à Séville.

11°/ 1993 (Janvier) : visite de M. Habib ben Yahia, Ministre des Affaires Etrangères de deux jours en Espagne, au cours de laquelle il a eu des entretiens avec les responsables espagnols, en particulier avec son homologue M. Javier Solana et aura des contacts avec les hommes d'affaires espagnols lors d'une rencontre organisée par la chambre de commerce de Madrid. Il a donné en outre une conférence suivie d'un débat devant la commission des affaires étrangères du congrès espagnol et une autre à l'institut des relations internationales.

12°/ 1993 (Janvier), Visite de M. le Ministre tunisien de l'Agriculture.

13°/ 1993(Mai) Visite de M. Mohamed Fourati, président honoraire de la chambre de commerce et d'industrie du sud et chef de la délégation d'hommes de cette dernière sur invitation de la chambre économique de la capitale catalane.

14°/ 1993 (Juillet) Visite de M. le Ministre tunisien de l'Environnement à Barcelone.

15°/ 1993 (Août) Visite de M.le Ministre tunisien duTourisme et de l'Artisanat.

16°/ 1993 (Octobre) Visite de M.le Secrétaire d'Etat Tunisien, Agriculture chargé de l' hydraulique.

17°/ 1993 (Décembre) Visite de M. le Ministre des

d'envisager le développement des échanges entre eux dans plusieurs domaines. Elle s'inscrit également dans une approche qui privilégie la coopération et l'entente entre tous les pays riverains de la Méditerrannée. L'impulsion donnée à la coopération bilatérale au cours de cette visite d'Etat s'est ainsi caractérisée par une série d'accords d'importance indéniable.

Au cours de cette visite présidentielle, M.Ben Yahia, Ministre des Affaires Etrangères et son homologue M. Francesco Fernandez Ordonez ont procédé à la signature de six accords de coopération entre la Tunisie et l'Espagne dans divers domaines englobant les volets financier, industriel, culturel, scientifique et technique.

2°/ 1988 (Octobre):Commission Mixte Maritime . Tunis.

3°/ 1988 : Visite de M. Mustapha Badr Eddine, directeur général de la garde nationale à Madrid.

4°/1989 (Octobre): Commission Mixte de Coopération Technique et Scientifique.

5°/ 1991 (Février) Des représentants d'une Banque Tunisienne et d'autres banques arabes ont visité l'Espagne pour consolider la coopération Tuniso-Espagnole dans le domaine industriel.

6°/ 1991 (15 Mai), visite de M. le Ministre de la Défense Nationale Tunisien M. Habib Boularès à Madrid.

Au cours de cette visite, la commission mixte militaire Tuniso-Espagnole, prévue par l'accord de coopération militaire conclu à Tunis en décembre 1987, a examiné certains volets de la coopération bilatérale dans le domaine militaire et les moyens de la développer davantage.

7°/ 1991(Juin), visite de M. le Ministre du Tourisme et de l'Artisanat.

meilleur Etre de la Nature ", dans un style simple mais combien impressionnant, de la méthode employée par son père pour lui enseigner en secret les notions de l'Islam, alors qu'il était encore petit enfant. L'auteur écrivait cela pour montrer aux autochtones tunisiens-qui commençaient à dénigrer les Andalous installés parmi eux-les peines qu'ils avaient eues en vue de sauvegarder leur religion dans une terre où l'ennemi était sans pitié;de sorte qu'ils avaient droit au respect et à la considération.Il n'était pas étonnant que certains parmi eux appartenaient à la sainte famille du Prophète, comme cela était le cas pour l'auteur de cet ouvrage

3 - Les Relations Actuelles entre la Tunisie et l'Espagne : Visites Officielles

Les relations entre la Tunisie et l'Espagne se relèvent d'une manière évidente dans les visites officielles des reponsables respectifs des deux pays depuis 1987 jusqu'à 1996. Ainsi la partie tunisienne a effectué 22 visites officielles, de son coté la partie Espagnole en a effectué 42. Voici le calendrier de ces visites classées d'une manière chronologique. Au premier rang de ces visites, on peut remarquer la visite d'Etat effectuée par le président Ben Ali en 1991, ainsi que celle effectuée par sa Majesté le roi d'Espagne en 1994 et la visite officielle du président du gouvernement Espagnol en 1995. Enfin voici le calendrier de toutes ces visites :

A) Visites des responsables tunisiens à Madrid :

1°/ 1991 le 27-28-29 Mai: visite d'Etat en Espagne de M. Le Président de la République. Cette visite a permis aux opérateurs économiques des deux pays de prendre contact et

Auparavant on ne connaissait à Tunis que le faloudhag (gâteau à base de semoule et de miel).

Dans le secteur militaire, les habitants de Tunis ont profité des connaissances andalouses pour fabriquer les moyens de défense et notamment l'artillerie. C'est que certains des nouveaux arrivés ont servi dans des flottes espagnoles et ont appris à fabriquer les armes et se sont exercés à les manipuler. Ibrahim b. Ahmad b. Ghanim, auteur andalous de l'ouvrage "Livre de la puisssance et des éléments utiles aux guerriers dans la voie de Dieu au moyen des canons " écrit : "J'avais l'habitude de tenir compagnie (aux Espagnols) et d'apprendre les points où ils tombaient d'accord ; je manipulais moi-même les canons ; tous ne croyaient pas que j'étais Andalous". Ibn Ghanim en question vint à Tunis sous l'émirat d'Uthman Dey. Le chef de l'Etat de l'époque lui confia les bâteaux et les armes pour usage de course où il était expert. Sous Youssef Dey, Ibn Ghanim précité écrivit l'ouvrage ci-dessus, car il s'était rendu compte de l'ignorance du soldat Tunisien de l'usage du canon aux fins d'anéantir l'ennemi sans dommage pour le tirailleur qui l'utilise.

Dans le domaine culturel, lors de cette émigration ultime les Andalous n'ont pas eu d'effet palpable. C'est qu'ils étaient restés longtemps en Espagne Chrétienne sous la menace de l'Inquisition. Ils avaient ainsi perdu tout contact avec le patrimoine arabo-musulman. Cependant la flamme de la foi et du Crédo restait vive au fond des coeurs. Dès leur entrée en terre d'Islam ils faisaient retour à leur religion qu'ils pratiquèrent avec ferveur et amour, après avoir été astreints à le faire sous le couvert du secret.

Muhammad b. Abd al-Rafi de Murcie nous fait part, dans son livre "Les lumières prophétiques au sujet des ascendants du

Menzel Jamil, de Menzel Abderrahmane, et le village de Ghar al-Milh (dénommé plus tard Porto Farina).

Les Andalous plantèrent dans ces régions l'olivier, les vignes, des arbres fruitiers d'origine étrangère ; ils ouvrirent des routes où pouvaient circuler les charettes à roues dont ils faisaient usage ; ils creusèrent des canaux. Utman Dey les encouragea dans la manufacture des chéchias dont le marché était florissant, après sa régression sous les hafsides. La capitale en acquit une grosse richesse, car cette manufacture contribua à entretenir différentes activités artisanales. Le chaykh des Andalous fut considéré comme l'un des notables du royaume. Les Andalous ranimèrent également d'anciennes activités artisanales, telles le tissage des soieries, la bijouterie, la confection des chaussettes, la natterie. Le royaume connut alors une nouvelle ère de croissance démographique et de prospérité.

Du point de vue sociologique, l'émigration andalouse a amené un changement net de la situation démographique de la société Tunisienne, changement dû à l'arrivée d'éléments humains nouveaux inconnus auparavant, d'où une croissance démographique et l'apparition de classes nouvelles ayant leur mode de vie propre et leurs traditions particulières.

Le mélange de la population tunisienne avec les éléments andalous a constitué un facteur fécondant bien fertile. La population autochtone a appris des nombreux modèles d'artisanat, dont la reliure des livres, leur ornementation originale, ainsi que des modes d'exposition des marchandises dans les magasins de vente consistant à les ordonner par catégories de même genre.

Les femmes andalouses apprirent aux jeunes filles Tunisiennes comment entretenir les ménages, comment meubler les résidences, des modèles de cuisine et de pâtisserie.

pour avoir une vengeance des souffrances subies dans leur pays.

Selon l'historien Tunisien Ibn Abi-Diáf, leur arrivée s'est passée à l'époque de Utmán Dey qui leur fit beaucoup de bien, adoucit leur dépaysement, leur fit une grande réception et incita les gens de la capitale à les honorer, établit des liens de fraternité entre eux et les habitants du royaume, leur offrit comme fiefs ce qu'ils ont désiré comme terres. Cela s'est passé après l'épidémie de la peste. Ils construisirent dans Tunis le "quartier des Andalous", à proximité du faubourg de Bab Souika, ainsi que la mosquée de ce quartier. Ils constituèrent en fondation de main morte au profit de cette mosquée des biens importants.

Ils édifièrent la rue des Andalous près de la mosquée d'El Ksar (du palais), la méderça Andalouse à proximité de Sidi Younès, chaykh de Sidi Mahrez (sa contruction est achevée en 1034 H/1624 J.C). Le premier professeur qui y enseigna fut le chaykh Cha'bân l'Andalous, un de leurs savants notables. Ils constituèrent à son profit des fondations de bien morte (habous).

Les Andalous fondèrent les villes caractérisées par leur présence, soit plus de 20 cités telles que Soliman, Belli, Nianou, Grombalia, Turki, Djedaïda, Zaghouan, Tébourba, Koreïch al Wàd, Medjaz el- Bab, Testour, Slouguia, El-Alia et al-Qolaïa. (Kalàt al-Andalus).

La ville de Testour était la plus grande d'entr'elles. Son minaret a été construit suivant une géométrie originale, de sorte que l'observateur placé à sa partie supérieure en voit le fond, puisqu'il a été conçu en la forme d'un cylindre creux. Une horloge orne ce minaret, ce qui en accroît la beauté.

Les Andalous se sont également installés à Bizerte, où ils ont construit un quartier connu sous le nom de "quartier des Andalous" : en son voisinage, ils fondèrent les villages de

ceux qui demeuraient sur les terres de leurs pères et aïeux n'était pas négligeable. La décision d'expulsion définitive fut prise en 1017 / 1609, prenant pour prétexte, pour des sphères politiques espagnoles, d'une trahison des gens d'Andalousie et de la nécessité de débarrasser le royaume catholique des facteurs d'insécurité et de danger qu'ils représentaient.Les sources Arabes estiment le nombre des donnés à quelques six cent mille.

Selon le livre "Núr al-Armàs sur les vertus d'Abu-l-hayth al-Qassàs" d'Al-Muntasar b. Abu Lyhiya de Gafsa, le nombre des Andalous émigrés en Tunisie est immense ; les routes, les enceintes des marchés, les mosquées, les demeures, les entrepôts et les boutiques ne suffisaient pas à leur servir de refuge. Ils prenaient l'habitude de se rendre auprès du shaykh (marabout) et la table qu'il leur dressait : il se démenait (Que Dieu soit satisfait de lui !), avec la vitesse du vent déchaîné, pour leur servir les repas et pour habiller ceux qui étaient dans le dénuement. (Annales 4 /p.70).

M'hammed Belkhodja mentionne dans son ouvrage "Pages de l'histoire de Tunisie p. 226" que le nombre des arrivants en Tunisie est approximativement cent mille, les femmes étant plus nombreuses que les hommes. Peu d'entr'eux parlaient l'arabe, la plupart ne connaissaient d'autre langue que l'espagnole ; ils s'habillaient à la mode franque ; ils ne connaissaient pas le port du turban. Parmi eux se trouvait un grand nombre de juifs suivis, à leur arrivée en Tunisie, par un autre groupe venant de Naples en Italie.

Il est clair que ces arrivants, musulmans et juifs, ont servi d'apport fécondant, fertile et généreux pour le pays. On rapporte que les Andalous arrivés en Tunisie ont conseillé aux dirigeants de s'adonner avec plus de rigueur à la course maritime

pérégrination d'une ville à une autre au Maroc, en Algérie et en Tunisie.

La plupart des émigrés étaient des savants éminents, des juges (cadis) experts, des poètes et des écrivains émérites tels Abu Mutarraf b-Umayra, cadi et poète, son collègue Ibn al Abbâr, historien et poète, Hãzim de Carthagène, critique éclairé et poète, Ibn´Usfur, savant et grammairien. Grand nombre d'entr'eux se sont fixés dans la capitale Tunis au début de l'ère hafside. Ils y ont donné un souffle nouveau au mouvement scientifique et littéraire, notamment dans le domaine de la jurisprudence (fiqh) selon le rite malékite.

C) Le troisième flot d'émigration se déclencha à la suite de la chute de Grenade (897 H/ 1492 JC) entre les mains de Ferdinand et Isabelle. Compte tenu des clauses du traité de sa reddition, garantissant aux habitants de Grenade leur maintien sur leurs terres et leur liberté religieuse, cette émigration fut, au début, limitée. Mais ces clauses n'ayant pas été respectées, l'émigration massive devint pour les Andalous une préoccupation majeure, notamment à la suite de fetwas (consultations juridiques) émises par des fuqahas (jurisconsultes) du limès africain et annonçant le caractère obligatoire de cette émigration.

Il convient d'observer que l'émigration qui a suivi la chute de Grenade a choisi notamment comme refuge le Maroc, vu sa proximité de l'Andalousie, la faiblesse de la dynastie hafside et des troubles surgis en Ifriqiya qui, de ce fait, n'offrait plus la sécurité aux Andalous voulant quitter les territoires infidèles pour une terre d'Islam.

D) Le 4e grand exode andalous eut lieu en 1017 H/ 1609 JC. C'est que, quel que soit le grand nombre d'émigrés peu avant la chute de Grenade et après cette chute, le nombre de

presqu'île Ibérique, plusieurs émigrations ont eu lieu de la Province frontière Espagnole à celle Africaine:

A) La première de ces émigrations est celle des populations du faubourg sud de Cordoue, à la suite de trois tentatives sans succès pour renverser l'émir El Hakam. La troisième tentative était la plus dure des confrontations de la population Cordouane avec l'armée régulière gouvernementale. Le résultat en a été en faveur d'El Hakam qui fut dès lors, connu sous le qualificatif de "faubourgeois", compte tenu de la dureté dont il fit montre pour se venger des habitants de ce faubourg. Trois jours entiers les auteurs de l'insurrection ont été poursuivis et mis à mort, et grand nombre de leaders ont été arrêtés. El Hakam donna l'ordre de crucifier trois cents d'entr'eux. Puis l'annonce a été faite que les habitants du faubourg auraient l'assurance de ne plus être poursuivis, à condition que ceux qui ont participé à l'insurrection quittent Cordoue, en compagnie de leurs proches et de leurs familles. El Hakam démantela le faubourg dans sa totalité et, si étendu qu'il fut, il en fit un territoire agricole.

Les habitants s'éparpillèrent partout en Andalousie. Certains traversèrent le détroit de Gibraltar en direction de l'Afrique du Nord ; la plupart poursuivirent leur route via Alexandrie et via l'île de Grête.

B) La seconde émigration eut lieu au XIIIe s (7e de l'Hégire) aprés la défaite des Almohades à la bataille d'al ´Uqáb et la chute de leur pouvoir dans la défense de l'Andalousie.

Plusieurs cités tombèrent, telles Cordoue en 633 H/ 1236 JC, Valence (636 H/ 1246J.C), Suqr (639 / 1241), Jaen (644 / 1246), Séville (646 / 1248). L'émigration devint une solution nécessaire, de gré ou de force. Ecrivains et poètes décrivirent les horreurs qu'ils connurent, sur terre ou en mer, dans leur

l'Espagne, l'une et l'autre soumises à Rome des siècles durant Entre 209, date de la chute de Carthagène et 647 date de l'arrivée des Arabes à Sbeitla, s'écoule une période d'environ neuf siècles si l'on rappelle que la cité de Carthage tomba définitivement entre les mains de Hassen Ibn Nooman en 698.

Pendant cette longue période, comme nous l'avons déjà dit, les cloisons n'étaient pas étanches ; il y eut des rapports sans doute privilégiés entre ces deux provinces. c'est-à-dire entre l'Espagne romaine et l'Afrique romaine. Voilà un dossier qui mérite d'être bien construit par les spécialistes de l'histoire et de la civilisation romaine. Il me suffirait de signaler ici l'affaire d'un poète africain Florus. Ayant participé à un concours de poésie au Ier siècle après J.C, Florus fut déclaré lauréat par le jury ; mais l'empereur romain Domitien (81-96) refusa d'entériner ce résultat déclarant sans vergogne qu'il ne saurait admettre qu'un poète africain pût l'emporter sur les enfants de Rome. Affligé, Florus décida de s'exiler. Il se rendit en Espagne d'où il a continué d'écrire à ses proches. Pourrions-nous considérer dans ce choix de l'Espagne de la part de Florus pour son exil, comme l'expression d'une sympathie qui se référait aux liens d'autrefois ? C'est possible ! Nous avons signalé ce fait juste pour dire qu'entre l'Espagne et l'Afrique, les liens n'étaient totalement rompus au cours de cette longue période de la romanité.*

2- Après la conquête Arabe

Durant les huit siècles de la présence musulmane dans la

* Pour la rédaction de cette partie, le professeur Mohamed Hassine Fantar nous a aidé ; qu'il en soit ici remercié.

Sans vouloir raconter la vie et la geste d'Hannibal, disons que l'Espagne resta Carthaginoise jusqu'à la prise de Carthagène par Scipion en 209 avant J.C.

Nous voyons donc que l'Espagne méridionale, c'est-à-dire l'Andalousie resta liée aux Phéniciens, aux Puniques, au Maghreb et surtout à la Tunisie durant des siècles. Rappelons-nous que Gadès est fondée vers 1110 avant J.C et que Carthagène tomba entre les mains de Scipion en 289 avant J.C Il s'agit donc d'une période d'environ 9 siècles.

Pendant cette longue période, l'Andalousie et la Tunisie vivaient tout près l'une de l'autre, partageant la même culture, participant à la même civilisation, parlant la même langue, adorant les mêmes divinités sans pour autant exclure les spécificités locales qui se referaient au monde des Ibères en Espagne et au monde des Libyques en Afrique. Entre l'Andalousie phénicienne et punique et la Tunisie phénicienne et punique, pendant neuf siècles, les échanges ethniques, économiques et culturels, étaient riches et enrichissants : Pour s'en convaincre, il suffirait de procéder à une enquête auprès des historiens anciens comme Hérodote, Polybe, Tite-Live, Diodore de Sicile etc, mais on peut également consulter les vestiges archéologiques et les messages épigraphiques : de part et d'autre on retrouve les mêmes façons de sentir, de s'exprimer, d'organiser l'espace.

La rupture

La chute de Carthagène en 209 avant J.C constitue un tournant dans les rapports entre l'Andalousie et la Tunisie. Rome s'empara de l'Espagne méridionale ; il y eut rupture du pont qui depuis le IIe millénaire assurait les contacts entre l'Afrique et

beau-père. "Tous les peuples de l'Espagne orientale jusqu'à l'Ebre le reconnurent pour leur chef militaire suprême". Après la conquète des peuples et des villes, Hasdrubal entreprit la conquête morale de l'Espagne méridionale ; il épousa la fille d'un roi ibère, afin de réduire et de faire admettre la souveraineté de Carthage. Pour bien gérer "cet empire espagnol" il lui fallait une capitale. Gadir est bien loin de Carthage. Sa nouvelle capitale devait pouvoir disposer de tous les avantages d'une résidence prestigieuse, d'une forteresse d'accès difficile pour l'ennemi et tournée vers la mer, c'est-à-dire vers Carthage et ses possessions en Méditerrannée occidentale notamment Ibiza, une vieille colonie fondée par Carthage dès le milieu du VIe siècle avant J.C. A sa nouvelle capitale, Hasdrubal le nom de Qart Hudush c'est-à-dire la capitale nouvelle, dont la muraille mesurait vingt stades l'équivalent de trois kilomètres et demi. Comme nous l'avons déjà dit, le choix du site était très judicieux sur le plan économique et stratégique.

Huit ans après son ascension au pouvoir à la tête des armées puniques en Espagne, Husdrubal fut assassiné par un celte. C'était en 221 avant J.C. Hannibal fils d'Amilcar Barca était tout à fait digne de la succession bien qu'il ne fût âgé que de vingt six ans. Il y était préparé par son éducation et par son expérience sur le terrain, ayant déjà prouvé ses talents militaires à la tête de la cavalerie. A en croire l'histoire antique, il épousa lui-aussi une princesse indigène, de la tribu des Orétain, originaire de Castulo. Hannibal poursuivit la conquête de l'Espagne se heurtant à la jalousie des Romains qui s'opposèrent à la politique carthaginoise en Espagne et puis c'était l'affaire de Sagoute, et la grande épopée hannibalique : les Pyrénées, les Alpes, Cannes , Trasimène, Capoua et Zama en 201 avant J.C.

fondérent en Europe près du passage des colonnes une ville à laquelle ils donnèrent le nom de Gadeira". (Diodore de Sicile V, 20).

Sur une bague aujourd'hui au musée de Madrid, on a pu lire le nom de la ville écrit en caractères puniques.

Mais après Gadir ou Gadeira, ils semblent avoir occupé toute l'Espagne méridionale, celle que nous appelons aujourd'hui Andalousie. On peut mentionner des sites comme Malaga, dont le nom antique et en l'occurrence punique était Malaka; dans la région de Malaga,celle qui porte au temps des Arabes le nom de "Mälaqa" d'où le patronyme Mäliqui, famille bien connue à Tunis, on a reconnu de nombreux sites phéniciens et puniques. Il en est de même pour Almunecar où les archéologues espagnols ont trouvé des nécropoles qui appartiennent au temps de Carthage : Almunêcar s'appelait "Sexi".

Après la fondation de Carthage en 814 avant J.C, les liens entre la Tunisie et l'Andalousie se renforcèrent notamment lorsque Amilcar Barca entreprit d'étendre les territoires puniques en Espagne. Au terme de la 1ère guerre romano-carthaginoise, la Punique, c'est-à-dire Carthage perdit la Sicile. Rome s'en empara. Pour permettre à Carthage de se refaire, Amilcar Barca mit au point une politique coloniale dont l'objectif était de conquérir des terres en Espagne du Sud, de les mettre en valeur et d'exploiter les richesses qu'elles recelaient comme les mines d'argent, de plomb et de cuivre. Quand Amilcar Barca s'embarqua pour l'Espagne, son fils Hannibal devait avoir neuf ans. C'était en 237 avant J.C. Il dut soumettre les tribus ibères et étendre la souveraineté de Carthage sur de vastes territoires. A sa mort entre 229 et 228 avant J.C, son gendre Hasdrubal lui succéda, et vengea la défaite et la mort de son

Dès la fin du II ème millénaire, les Phéniciens pouvaient atteindre l'occident, le royaume de Turskish ou de Tartessos riches en métaux. Les Saintes Ecritures en parlent ; les Grecs en étaient sidérés selon le propre témoignage d'Hérodote.

Ayant profité des sciences de la mer, tant les constructions navales que pour l'aménagement des ports et la connaissance des étoiles pour l'orientation, les Phéniciens pouvaient traverser toute la Méditerranée, des côtes du Levant aux colonnes d'Uraclés, le Gibraltar d'aujourd'hui.

Au cours de ces longs voyages, ils connurent donc la Tunisie où ils fondèrent Utique d'abord puis Carthage autour de la fin du IVe siècle avant J.C. Voilà donc le pont établi entre l'Andalousie et le Maghreb et surtout la Tunisie compte tenu de l'importance de Carthage qui succèda à Tyr, en sa qualité de métropole, responsable de la sécurité des Phéniciens en Méditerrannée occidentale.

En Espagne, les Phéniciens fondèrent des villes et des comptoirs. La plus ancienne fondation fut Gadès aujourd'hui Cadix. Les Phéniciens eux-mêmes disaient "Gadir" c'est-à-dire le mur ou muraille. Vous y trouvez le terme arabe " Jidar" . Il s'agissait donc d'une cité fortifiée, ceinte d'un muraille. Sa fondation remonterait à l'an 1110 avant J.C, peu d'années avant la fondation d'Utique en Tunisie et "peu de temps après la guerre de Troie" dit Strabon (I,3,2).

Voici un autre texte relatif à la fondation de Gadès ; nous le devons à Diodore de Sicile, historien grec de Sicile qui vécut au Ier siècle après J.C. "Ayant réussi dans leurs entreprises, écrit-il, les Phéniciens amassèrent de grandes richesses et il résolurent de naviguer sur la mer qui s'étend en dehors des colonnes d'Uraclès et qu'on appelle l'Océan. Tout d'abord, ils

LES RELATIONS HISTORIQUES ET CULTURELLES ENTRE LA TUNISIE ET L'ESPAGNE

Dr . Jomâa CHEIKHA
Professeur de la Civilisation Andalouse à l'Université de Tunis I
Directeur Général de la Bibliothèque Nationale

1- Avant la conquète Arabe.

Il est à signaler que dès l'aube de l'histoire, l'Espagne et surtout ses régions méridionales, celles que nous appelons aujourd'hui "L'Andalousie", se trouvèrent intimement associées au Maghreb et à la Tunisie. Ce pont historique a été bâti par les phéniciens dès la fin du II ème millénaire avant J.C c'est-à-dire dès le début de l'âge du Fer.

Voici d'ailleurs un texte de Diodore de Sicile qui illustre bien la situation : "Le pays des Ibères contient les plus nombreuses et les plus riches mines d'argent que l'on connaisse... Les indigènes en ignoraient l'usage. Mais les Phéniciens, venus pour faire du commerce, achetèrent cet argent en échange d'une petite quantité de marchandises. L'ayant porté en Grèce, en Asie, et chez les autres peuples, il acquirent ainsi de grandes richesses... Ce commerce, exercé par eux pendant longtemps, accrut leur puissance et leur permit d'envoyer de nombreuses colonies soit en Sicile, ou dans les villes voisines, soit en Libye, en Sardaigne et en Ibéris..."

(Diodore de Sicile V 35)

* Texte de la conférence prononcée à Madrid dans le cadre de la semaine culturelle Tunisienne (du 3/4 au 11 / 4 / 1997).

aportaciones creativas. Sin embargo, ocurre que dichas aportaciones se encuentran eclipsadas por los innumerables y extraordinarios descubrimientos científicos de los últimos años.

Pero este progreso científico y tecnológico fabuloso no ha de mermar el mérito de esta labor sino que, al contrario, deber realzarlo puesto que este progreso no hubiera sido posible sin la adopción por parte de Europa de la metodología científica, metódica y empírica ideada por los sabios musulmanes.>>

Mi intervención ha suscitad la censura e incluso la burla de algunos de los participantes en la reunión: *<<Basta ya de narcisismo! ¡Ésa es una actitud desfasada!>>*

<<Si esto fuese narcisismo odioso, he replicado, ¿por qué, entonces, la España actual se enorgullece de su época histórica arabo-musulmana considerándola como una positiva contribución suya en la civilización humana? A fin de seguir sacando provecho del patrimonio civilizacional de aquella época, la España actual, señores, no cesa de estudiarlo y analizarlo minuciosamente valiéndose para ello de métodos científicos rigurosos y organizando distintos congresos y coloquios al respecto. La España actual no cesa de erigir, tanto en sus grandes ciudades como en sus pueblos, monumentos en conmemoración de los eminentes políticos, científicos, escritores, poetas y sabios de aquella época. A las calles, se les asigna los nombres de esas figuras andalusíes y algunas asociaciones culturales hasta han solicitado que se editen sellos que lleven sus efigies. ¿Es esto narcisismo, señores?

La glorificación de nuestro patrimonio civilizacional y la añoranza del paraíso perdido supondrían un narcisismo patológico si encubriesen verdaderamente un fanatismo y una presunción odiosa. No obstante, bienvenido sea este narcisimo si el objetivo de esta glorificación y añoranza consiste en realzar los valores de amor, tolerancia y belleza de dicho patrimonio. Este es un narcisismo noble y espontáneo y su único fin es expresar a nuestros antepasados nuestra gratitud por su grandiosa labor intentando utilizarla en provecho de la consagración de los valores humanos eternos y del fructífero progreso científico.>>

Djomaâ Cheikha -
Director de la revista

PRESENTACIÓN : ¿ES ESTO NARCISISMO?

He tenido el honor de participar, junto a otros eminentes políticos, periodistas y hombres de cultura, en una reunión cuyo objeto era la organización de un coloquio en el marco de "Túnez Capital Cultural". Mi intervención en la misma ha versado sobre la efectiva contribución árabe, tanto pasada como actual, en el mestizaje cultural. Aunque me considero clasicista hasta la médula, me he visto decir lo siguiente:

<<Nuestra civilización actual, en todos sus aspectos y manifestaciones concretas, no es americana, ni francesa, ni inglesa, ni alemana, ni japonesa. Es, más bien, una civilización humana en la que, desde la invención de la escritura, el papel y la imprenta y la aparición del cero y la rueda, no han cesado de contribuir todas las naciones, tanto antiguas como modernas, tanto grandes como pequeñas.

A lo largo de los siglos, estas naciones han ido colocando sendas piedrecitas hasta formar el actual mosaico civilizacional cuya belleza augura prósperos años venideros.

Todos los musulmanes, cualesquiera que fuere su lengua o nacionalidad, han desempeñado, a su vez, un papel relevante en la construcción de este mosaico. Su labor constructiva constaba de tres etapas fundamentales: primero, traducían los aportes patrimoniales de las civilizaciones antiguas prósperas; después, los estudiaban y experimentaban con una objetividad científica rigurosa y, por último, intentaban perfeccionarlos.

No obstante, los occidentales discrepan en la apreciación de dicha contribución: mientras que algunos críticos malintencionados pretenden que los musulmanes no hicieron más que alterar los aportes científicos antiguos y, en particular, los de la civilización griega, otros, más objetivos, opinan, en cambio, que éstos fueron unos transmisores fieles de dichas ciencias. Los hay también quienes afirman que, además de transmisores fieles, los musulmanes enriquecieron las distintas ramas del saber humano antiguo con sus valiosas

SOMMAIRE

*****

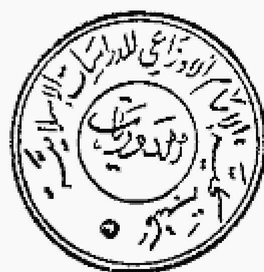
ISSN = 0330-7549

Revue d'Etudes Andalouses



N° 18

Juin 1997 / Safar 1418



Tunis